DUE DATE

Cl. No. ________________ *Acc. No.* ________________

Late Fine **Rs. 1.00** per day for first 15 days.
Rs. 2.00 per day after 15 days of the due date.

رسالہ

جامعہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ کا ادبی و علمی ترجمان

جامعہ

مدیر

شمیم حنفی

نائب مدیر

سہیل احمد فاروقی

جلد نمبر ۹۶

شمارہ نمبر ۱-۳

جنوری۔ مارچ ۱۹۹۹ء

اس شمارے کی قیمت:

(اندرون ملک)	۵۰ روپے
(غیر ممالک سے)	۱۰ امریکی ڈالر

سالانہ قیمت:

(اندرون ملک)	۸۰ روپے
(غیر ممالک سے)	۵۰ امریکی ڈالر

حیاتی رکنیت:

(اندرون ملک)	۶۰۰ روپے
(غیر ممالک سے)	۱۸۰ امریکی ڈالر

رسالہ جامعہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبد اللطیف اعظمی ـــ مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۲

ترتیب

شخصیت

کتابیں

اداریہ

۱۹۹۸ جاتے جاتے ہمیں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے شعبۂ تاریخ و ثقافت کے سابق صدر اور ہر دلعزیز استاد پروفیسر اظہر انصاری کی دائمی جدائی کا صدمہ دے گیا۔ اظہر صاحب بڑی خوبیوں کے انسان تھے۔ اپنے ذاتی اوصاف کی بنا پر اپنے رفقائے کار اور طلبا میں وہ ہمیشہ مقبول رہے۔ انھیں جتنی دلچسپی اپنے اجتماعی ماضی سے تھی، اس سے زیادہ دلچسپی اپنے زمانے اور گرد و پیش کی زندگی کے معاملات سے تھی۔ تعلیم کا وہ ایک ہمہ گیر تصور رکھتے تھے۔ تہذیب، معاشرت، سیاست، یہاں تک کہ نوجوانوں کی جسمانی تربیت پر ان کی توجہ ایک سی تھی۔ اپنی طالب علمی کے دور میں ان کا شمار الٰہ آباد یونیورسٹی کے سب سے ممتاز کرکٹ کھلاڑیوں میں ہوتا تھا۔ بہت نرم گفتار، ملائم اور مہر آمیز شخصیت رکھتے ہوئے بھی اخلاقی اور سماجی معاملات میں ان کا رویّہ خاصا بے لوچ تھا۔ ذرا سی بھی زیادتی، چاہے افراد کی طرف سے ہو یا قوموں، قبیلوں، اداروں کی طرف سے، اظہر صاحب کے لیے ناقابلِ برداشت تھی۔

۱۹۹۹ء کے پچھلے چند مہینوں نے ہم پر کئی ستم ڈھائے۔ اُردو کے دو بہت سن رسیدہ لکھنے والوں، جناب حیات اللہ انصاری اور محترمہ حجاب امتیاز علی کی موت ہمارے ادبی کلچر کے لیے ایک زبردست سانحہ ہے۔ حیات اللہ صاحب اپنی چند بے مثل کہانیوں، اپنے ناول لہو کے پھول اور اپنی صحافت نیز سماجی سرگرمیوں کے لیے ہمیشہ یاد کیے جائیں گے۔ اُردو صحافت کو انھوں نے ایک خاص جمہوری، سیکولر اور سنجیدہ مزاج عطا کیا۔ اُردو تحریک کو فروغ دینے میں ان کی جد و جہد غیر معمولی تھی۔ بڑے نفیس، کھرے اور وضعدار انسان تھے۔ متنازعہ بھی رہے۔ مگر اُن کی اہمیت اور قدر و قیمت کا احساس و اعتراف ہمیشہ کیا گیا۔

بیگم حجاب امتیاز علی کے انتقال سے ہماری ادبی روایت کے ایک دور کا خاتمہ ہو گیا۔ انھوں نے نوّے برس سے زیادہ کی عمر پائی۔ آخیر دم تک ذہنی اعتبار سے سرگرم رہیں۔ ہماری جیتی جاگتی دُنیا

میں ان کے سرسبز و شاداب تخیل نے اپنی ایک الگ دنیا بھی بنائی تھی جہاں فطرت اپنے اسرار کے ساتھ اُن پر انوکھے تخلیقی تجربوں کے دریچے کھولتی تھی۔ بدلتے ہوئے موسم، زمین آسمان کے سات رنگ، پرندے اور جانور ان کے شعور سے کوئی نہ کوئی تعلق بنائے رکھتے تھے۔ ایک عجیب باغ و بہار اور حیران کن تخلیقی وجود اُن کی ذات سے عبارت تھا۔ ہمارے لکھنے والوں میں اب اُن کے جیسا شاید ہی کوئی کبھی سامنے آئے۔

پروفیسر سیّد محب الحسن صاحب، نامور مورخ اور دانشور، جامعہ ملیہ اسلامیہ کے شعبۂ تاریخ کے سابق صدور میں ایک امتیازی شان رکھتے تھے۔ تقریباً تین برس پہلے اظہر انصاری صاحب اور محب الحسن صاحب ایک ساتھ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں پروفیسر ایمریٹس کے منصب پر فائز ہوئے تھے۔ محب الحسن صاحب کی تاریخی تحقیقات اور تجزیوں کو علمی حلقوں میں قدر اور احترام کی نظر سے دیکھا جاتا تھا، اپنی روشن فکری، معروضی اندازِ نظر اور علمی انہماک کے لیے بھی وہ ہمیشہ یاد کیے جائیں گے۔

۱۹۹۸ء کا گیان پیٹھ انعام گریش کرناڈ کو دیا گیا۔ وہ گنتی کی اُن ہستیوں میں شمار کیے جاتے ہیں جنھوں نے بڑے سے بڑے قومی اعزاز اور انعام سے زیادہ شہرت پائی۔ گریش کرناڈ کے کئی ڈراموں کو جدید کلاسیک کی حیثیت حاصل ہے۔ ان کی مقبولیت نے ان کی زبان (کنڑ) اور ان کے ملک (ہندوستان) کی سرحدیں بھی پار کرلیں۔ دیس بدیس کی کئی زبانوں میں ان کے ترجمے ہوئے۔ ادب، آرٹ، کلچر، فلم کی دنیا میں ان کی صورت الگ سے پہچانی جاتی ہے۔ سماجی مسائل پر وہ دور بیں نگاہ رکھتے ہیں۔ ہمارے عہد اور ہماری اپنی قومی زندگی کی طرف اُن کا رویہ ہمیشہ مثبت، تعمیری اور ترقی پسندانہ رہا ہے۔ اپنی رایوں کے اظہار میں گریش کرناڈ ہمیشہ بے باک رہے ہیں۔ انھوں نے، بے شک، ہندوستان کے اس سب سے بڑے ادبی اعزاز کا وقار اور اعتبار بڑھایا ہے۔

ہمیں افسوس ہے کہ کچھ ایسی وجہوں سے، جن پر ہمارا بس نہ چل سکا، اس شمارے کی اشاعت میں تھوڑی سی دیر ہوگئی۔ سرسید کے بارے میں ہماری خصوصی اشاعت کا اُردو دنیا نے جس طرح خیر مقدم کیا، اس سے یقیناً ہمارا حوصلہ بڑھا ہے۔

شمیم حنفی

اعزازات

امرتیہ سین

سہیل احمد فاروقی

علم و دانش کے میدان میں نمایاں خدمات انجام دینے کے لیے کسی کا دنیا کے سب سے بڑے اعزاز نوبیل انعام سے سرفراز کیا جانا باعثِ افتخار تو ہے ہی لیکن پروفیسر امرتیہ سین کو اس افتخار میں بھی ایک امتیاز حاصل ہے کہ وہ معاشیات میں اپنے تحقیق و مطالعے کی اہمیت کے اعتراف میں نوبیل انعام پانے والے نہ صرف پہلے ہندستانی بلکہ ایشیائی بھی ہیں۔ پروفیسر سین کا امتیازی وصف یہ ہے کہ انھوں نے اپنے مطالعات میں ہمیشہ عوام اور اُن کے مسائل کو اپنا ذہنی سروکار بنایا اور اپنی تحقیقات سے اخذ کردہ نتائج کو محض نظریے کی شکل میں چھوڑے رکھنے کے بجائے ان کی تطبیقی پہلوؤں کو ملحوظ رکھا۔ بلکہ دیکھا جائے تو انھوں نے اس ضمن میں انتخابیت کا ثبوت دیا۔ وہ اس طرح کہ ان کی فکر کا موضوع 'غریب' بنیادی وسائل سے محروم، پسماندہ اور ناخواندہ طبقہ رہتا ہے۔ گویا کہ انھوں نے ملک کے 'سنجیدہ' دانشور اور پالیسی ساز حلقوں کو یہ نکتہ ذہن نشین کروایا کہ ملک کی معیشت کی ترقی کا راز ترقیاتی سرگرمیوں کو کسی درمیانی مرحلے سے شروع کرنے میں نہیں بلکہ اس بنیادی سطح سے کرنے کی ضرورت میں ہے جہاں سے سماج کے پسماندہ طبقے محرومی سے آسودگی کی طرف قدم بڑھا سکیں۔ عوام کے غریب طبقے سے اُن کی ذہنی وابستگی کا جیتا جاگتا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ انھوں نے انعام میں ملنے والی رقم کا ایک بڑا حصہ غریبوں کی مدد کے لیے عطیہ کر دیا۔

پروفیسر امرتیہ سین تدریس و تحقیق میں مشغول رہنے کے ساتھ ساتھ معاشیات کے موضوع

پر کئی کتابوں کے مصنف ہیں۔ اُن کے علمی سفر کے آغاز سے اب تک معاشیات کے مختلف پہلوؤں کا احاطہ کرتی ہوئی اُن کی تحریروں نے دنیا بھر کے ماہرین اقتصادیات، دانش وروں اور پالیسی سازوں سے داد و تحسین وصول کی ہے۔ اپنے ابتدائی دور کی تصنیف میں جس کا عنوان ہے دَ چوائس آف ٹیکنیکس (تیکنیک کا انتخاب) پروفیسر سین نے بے مثال، پُراعتماد اور واضح انداز میں ترقی پذیر سماجوں کو درپیش ممکنہ متبادلات کا بغور جائزہ لیا ہے۔ Collective Choice and Social Welfare (اجتماعی انتخاب اور سماجی فلاح) میں انھوں نے اجتماعی فیصلہ سازی کے عمل میں انسانی استدلال کی گتھیوں کو اس انداز میں سلجھایا ہے جس کی نظیر نہیں ملتی۔ ایک اور تصنیف انڈیا اکنومک اپارچونٹی اینڈ سوشل چینج (ہندوستان: اقتصادی مواقع اور سماجی تبدیلی) میں پروفیسر سین نے پوری دقتِ نظر سے اُن داخلی اسباب کا جائزہ لیا ہے جو قومی ترقی کی پالیسیوں کو ناکام بناتے ہیں۔ نہ صرف یہ بلکہ انھوں نے اس سمت میں بھی رہنمائی کی ہے کہ قومی ترقی کی پالیسیوں کا حقیقی مقصد کیا ہونا چاہیے۔

پروفیسر سین کی تمام تر علمی کاوشوں کے پیچھے سماج میں انصاف عام کرنے، عدم مساوات کے خاتمے اور خصوصاً محروم طبقوں کو انصاف دلانے اور اُن کے معیارِ زندگی کو بلند کرنے کا جذبہ کارفرما ہے اور ان کے اس پورے تصوّر کو تقویت ملتی رہی ہے اس امید اور یقین سے کہ عوام کا مستقبل، ماضی اور حال سے بہر صورت بہتر ہوگا۔ اپنی ایک تصنیف ڈولپمنٹ ایز فری ڈم (ترقی بحیثیت آزادی) کے بارے میں خود پروفیسر سین کا خیال ہے کہ اُس میں انسان کی آزادی استدلال کی اہمیت کو اُجاگر کیا گیا ہے۔ اس کا موضوع خاص طور پر انسانی اختیارات کی تعین قدر اور عوام کو متعدد ممکنہ ترجیحات کی فراہمی ہے۔ اسی طرح فریڈم اینڈ سوشل چوائس (آزادی اور سماجی انتخاب) کا مرکزی خیال یہ تھا کہ کسی معاشرے میں انمل افکار و آرار کو ایک ساتھ کیوں کر باعمل اور موثر بنایا جاسکتا ہے۔

فرد اور معاشرے کی ترقی کے عمل میں بنیادی ضرورت یعنی آزادی کی اہمیت پر پروفیسر سین نے ایک موقع پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی ہے کہ ترقی انسانی آزادی کی ہی توسیع ہے اور آزادی کو مقصد و منتہا نہیں سمجھا جانا چاہیے۔ اس کے بجائے واقعہ یہ ہے کہ جب فرد کو آزادی حاصل

ہو جاتی ہے تو وہاں سے مرحلہ شروع ہوتا ہے، اُس مقصد کے حصول کا جسے اُس نے اپنی زندگی میں مطمحِ نظر بنا رکھا ہے۔ فرد جس قدر آزاد ہوگا اس کے سامنے ترقی کے حقیقی مواقع اور امکانات وسیع تر ہوتے جائیں گے۔ گویا کہ فرد کو اپنی آزادی کی تخلیق و تشکیل خود کرنی ہے تاکہ وہ اپنے منصب و مقام کا انتخاب خود کر سکے نہ یہ کہ اُسی حالت میں پڑا رہے جس کا تعین دوسرے اُس کے لیے کر دیں۔ دوسروں کی بخشی اور متعین کی ہوئی آزادی دراصل بازار کی دی ہوئی آزادی ہے جس کے عواقب کا ذکر آگے آئے گا۔

وسیع تر مواقع اور خود مختاری کے ہدف تک رسائی کی اساس یہی آزادی ہے اور یہی وہ نعمت بھی ہے جس سے انسان میں استدلال کی صلاحیت کا ارتقا ہوتا ہے اور جو تعصبات سے نبرد آزمائی کی جرأت عطا کرتی ہے۔

پروفیسر سین کے نزدیک آزادی کی پانچ قسمیں ہیں۔ تقویتی آزادی جس کے ذریعے ہر فرد سماجی اور اقتصادی سرگرمیوں میں شرکت کے قابل بن جائے اور صحت اور تعلیم کی سہولتوں سے اُس کے معیارِ زندگی میں بہتری آجائے۔ سیاسی آزادی کا تعلق جمہوریت اور شہری حقوق سے ہے تو اقتصادی آزادی کا باہمی لین دین اور بازار کے کاروبار سے ہے جس کے ذریعے کارکردگی اور مسابقت کو فروغ ملتا ہے۔ تصانیف یا کھُلے پن کی آزادی فرد کے اُس حق کا احاطہ کرتی ہے کہ اُسے یہ معلوم ہو کہ کسی لین دین میں اس کے ساتھ کوئی چھل فریب نہیں ہوا ہے۔ بدعنوانی اور مالیاتی خرد برد کی بُرائیوں کے مقابلے کے لیے اس آزادی کو بروئے کار لایا جا سکتا ہے۔ بدقسمتی سے آزادی کا یہی پہلو تاریک ترین ہے اور ہمارے معاشرے میں بدعنوانی کی بُرائی کی سنگینی کا اندازہ لگانے میں حد درجہ سطحیت کا ثبوت دیا گیا ہے اور پانچویں قسم کی آزادی۔ تحفظ کس سے ؟ ظاہر ہے قحط، سیلاب اور خشک سالی سے۔ آزادی کی یہی وہ شکل ہے جو پروفیسر سین کے مطابق کسی ملک کے عوام کی فلاح و بہبود کی ضامن قرار دی جا سکتی ہے۔ جن معاشروں میں اس آزادی کا فقدان ہو تباہی اور ہلاکت کے دہانے پر کھڑے رہتے ہیں۔ آزادی کا یہ فقدان دُنیا کے بعض ممالک مثلاً انڈونیشیا، تھائی لینڈ اور روس میں شرحِ اموات میں اضافے کا سبب بنا ہے۔ لہٰذا ضرورت ہے کہ آزادی کو ہدف بناتے ہوئے ترقیاتی عمل کے فروغ کے متوازن وسائل فراہم کیے

جائیں۔ امرتیہ سین کے یہاں تعلیم اور صحت ان متوازن وسائل کے جزو لازم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انھوں نے اپنی تحریروں میں کئی دہائیوں پہلے بھی ابتدائی اور اسکولی سطح پر تعلیم کو عام کرنے کی ضرورت کی طرف ارباب حکومت کو متوجہ کیا تھا اور آج اس کی ضرورت کہیں زیادہ شدت سے محسوس کی جا رہی ہے۔ اس سلسلے میں متعلقہ ذمے داران کے طریقۂ کار میں جو جھول انھیں نظر آیا وہ یہ تھا کہ انھوں نے تعلیم کے موضوع پر تبادلۂ خیال اور اس کے نقدان پر اظہار تشویش پر ہی اکتفا کر لیا لیکن کوئی لائحۂ عمل مرتب کرنے سے وہ قاصر رہے۔ اور آج کی بدلی ہوئی اور ترقی یافتہ صورت حال میں تعلیم کے فروغ میں وہ ذرائع ابلاغ کو اپنا مثبت کردار ادا کرنے کی دعوت دیتے ہیں جس کی توجہ اب تک خصوصاً دیہی تعلیم کے موضوع پر سب سے کم رہی ہے اور جس کا ثبوت بنیادی تعلیم سے متعلق سرکاری رپورٹ (پروب) سے فراہم ہوتا ہے جب کہ ایک اچھے نظام ابلاغ کا کام یہ ہونا چاہیے کہ وہ بنیادی تعلیم جیسے مسئلے کو ایک وسیع تر پلیٹ فارم پر لاکر عوامی بحث و فکر کا موضوع بنائے کیونکہ سماجی تبدیلی اور اقتصادی ترقی کے مقاصد اجتماعی شرکت کے اصول کو برتے بغیر مکمل نہیں ہوتے۔

عوام کی زندگی میں پیدا ہونے والے مسائل و مصائب اور ان کے حل کو سیاست سے مربوط کر کے سمجھنے کی سعی پروفیسر سین کا بڑا کارنامہ ہے۔ اپنی کتاب "پاورٹی اور فیمنس" میں وہ غربت و افلاس کو ہندوستان کا سنگین ترین مسئلہ قرار دیتے ہیں اور اس کا حل جمہوریت کی بحالی اور اس سے صحت مند استفادے میں تلاش کرتے ہیں۔ اس کی وضاحت وہ اس طرح کرتے ہیں کہ بنگلہ دیش ہندوستان اور افریقہ کے ساحلی علاقوں میں قحط کا بنیادی سبب خوراک کی قلت بلکہ اشیا ر کی قیمتوں میں اضافہ اور روزگار کے مواقع میں کمی تھا جس کے نتیجے میں قومی آمدنی کا گراف نیچے آیا۔ اس طرح یہ عام تصور باطل ہو گیا کہ قحط کا تعلق خوراک کی فراہمی سے ہے بلکہ خوراک کی بہتات کے باوجود یہ صورت حال پیدا ہو سکتی ہے۔ اگر جمہوری اقدار کی پاسداری کی جائے تو کسی ملک میں قحط نہیں آسکتا کیونکہ جمہوری نظام سماجی دردمندی کے اصول پر قائم رہتا ہے۔ جہاں بقول رادھا کرشنن ہر عام فرد ایک خاص حیثیت بھی رکھتا ہے جس کی حرمت مسلّم ہے اس کے برعکس آمریت اور شہنشاہیت میں قحط بار بار آسکتا ہے جیسا کہ ہندوستان میں سامراجی دور میں ہوا۔

جمہوریت کی بحالی کا تقاضا یہ بھی ہوگا کہ کسی آزاد مملکت میں انتخابات وقت پر ہوں اور یہ

بات بھی قحط اور خشک سالی کو ٹالنے میں معاون ثابت ہوتی ہے۔ برسرِ اقتدار پارٹی پر حزبِ مخالف کی صالح تنقید اوّل الذکر کو اپنے فرائض سے غافل نہیں کرپاتی۔ اسی طرح جمہوری نظام میں آزاد پریس کا بھی برسرِ اقتدار جماعت پر دباؤ رہتا ہے جو اُس کی خامیوں کو کبھی بھی طشت ازبام کرسکتا ہے۔ چین میں پریس کی آزادی کے فقدان کی بنا پر ۱۹۵۸ سے ۱۹۶۲ء تک چار بار قحط پڑا جب کہ اسی پریس کی آزادی کی بدولت ۱۹۴۳ء کے قحط بنگال کے بعد ہندوستان میں کوئی قحط نہیں آیا۔

ان مثالوں سے پروفیسر سین نے یہ باور کرایا ہے کہ قحط اشیا کی کمی کے باعث نہیں بلکہ قوتِ خرید کے فقدان سے آتا ہے مثلاً ۱۸۴۰ء میں آئرلینڈ اور ۱۹۷۰ء میں ایتھوپیا کا قحط جہاں اشیار خوردنی قحط زدہ علاقوں سے اناج کی بہتات والے علاقوں میں منتقل ہورہی تھیں کیونکہ وہاں قوتِ خرید زیادہ تھی گویا اس منتقلی کے پس پشت بازار کی قوت تھی۔ ایسے میں حکومت کے رفاہی منصوبوں کے ذریعے عوام کی قوتِ خرید بڑھا کر اور انھیں روزگار کے وافر مواقع فراہم کرکے بازار کی قوت کا مقابلہ کیا جاسکتا ہے۔

پروفیسر سین صارفانہ بنیاد پرستی، مذہبی شدّت پسندی، سماجی قدامت پسندی اور سیاسی کلبیت جیسے رجحانات کے خلاف برابر جدوجہد کرتے رہے ہیں۔ حریت و آفاقیت کے تصوّرات کو وہ تسلیم کرتے ہیں بشرطیکہ عوامی عمل سے اس کا رابطہ منقطع نہ ہو۔

پروفیسر سین کو علم کے آسمان پر طلوع ہونے والا ایک ایسا ستارہ کہا جاسکتا ہے جسے روشنی ملتی ہے انسانی دردمندی سے، رواداری اور بقائے باہم کے جذبے سے، سیاسی شفافیت پر اعتماد سے اور جمہوری اقدار پر پختہ یقین سے۔

مولانا ابوالحسن علی ندوی

شفیق احمد خاں ندوی

دیارِ ہند کی مٹی ہمیشہ ہی سے زرخیز تعلیم کی جاتی رہی ہے۔ میدان کوئی سا بھی ہو یہاں کے سپوت ہر جگہ اپنے جوہر دکھائے بغیر نہیں رہتے۔ عربی زبان وادب اور اسلامی علوم کے میدان میں تو اس سرزمین نے ایک سے ایک باکمال پیدا کیے۔ مرکز سے ظاہری دوری اور احساس مہجوری نے یہاں کے مسلمانوں میں ہمیشہ ہی ذوق وشوق کی فراوانی رکھی ہے؛ یہی ذوق وشوق سوزِدروں کی بھٹی میں تپاتپاکر انھیں کندن بناتا ہے اور نو بہ نو مشکلات سے نبرد آزما ہونے کے لیے انھیں بیدار رکھتا ہے۔

مولانا ابوالحسن علی ندوی جنھیں لوگ عموماً مولانا علی میاں کہتے ہیں، اسی دیار کی پیداوار ہیں، ان کا تعلق عصرِحاضر کی ان معدودے چند شخصیات میں سے ہے جن کو گھر باہر ہر جگہ نیک نامی ہی حاصل رہی ہے۔ ان کی شخصیت نہایت ہمہ گیر ہے، دینِ حق کی دعوت وحمایت کے لیے ان کا اخلاص بے مثال ہے، وہ ایک مخلص داعی اور بے لوث مبلغ اسلام تو ہیں ہی، نکتہ سنج مؤرخ، صاحب بصیرت ادیب، انسانیت دوست خطیب اور مایۂ ناز ماہرِ تعلیم بھی ہیں۔ اور حقیقت یہ ہے کہ وہ توحید خالص میں پختگی، عشقِ رسول سے وابستگی، سنّتِ رسول سے والہانہ شیفتگی، دعوتِ دین کی راہ میں اخلاص وایثار اور جذبۂ صادق ودل سوزی، تحریر وتقریر کی جولانی ودلکشی، عربیت اور ادبیت کے حُسنِ امتزاج اور دُنیائے اسلام کی مشکلات ومسائل کی نبّاضی وعکّاسی اور ملک و

ملّت کے لیے بے پناہ بہی خواہی کی بنا پر ملّتِ اسلامیہ ہند کا دھڑکتا ہوا دل بن گئے ہیں۔

مولانا کی ولادت ۶ محرم ۱۳۳۳ھ موافق ۱۹۱۴ء میں رائے بریلی (یوپی) کی اس تاریخی بستی میں ہوئی جہاں سے مولانا مدظلہٗ کے جد امجد سیّد احمد شہید (۱۲۰۱-۱۲۴۶ھ) کی وہ اصلاحی و انقلابی تحریک اُبھری تھی جس کی بدولت تیرہویں صدی ہجری میں دین خالص، جہاد فی سبیل اللہ، خلافت راشدہ کے نقشے پر ہندوستان میں حکومتِ شرعیہ کی تشکیل اور دین حق کی سربلندی کے لیے جان مال کی قربانیاں دینے کا جذبہ بیدار ہوا۔ مولانا علی میاں کی رگوں میں سیّد احمد شہید رائے بریلوی کا خون رواں دواں ہے، ان کی پہلی کتاب سیرت سیّد احمد شہید ہی تھی جو ۱۹۳۰ء میں شائع ہوئی تھی۔ وہ ایک عالم دین اور ادیب ہیں اور علم و ادب کے سمندر کی شناوری ہی میں راحت محسوس کرتے ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ مبلغ اسلام اور داعیٔ دین حق بھی ہیں اور اہل اسلام ہی نہیں تمام بنی نوع انسان میں نیکی، شرافت و انسانیت اور اخلاق کا چلن عام کرنا چاہتے ہیں اور برادرانِ وطن اور ساری انسانیت کو پوری قوت سے اس کا پیام یاد دلاتے ہیں۔ وہ تبلیغی و تذکیری اور دعوتی مصالح کی بنا پر صبر وضبط کا دامن تھامے ہوئے عموماً خاموش رہتے ہیں اور جب تک ملّت کی شہ رگ پر تیشہ زنی محسوس نہیں کرتے خاموش ہی رہتے ہیں اور جب ایسی نوبت آجاتی ہے تو ملّت اسلامیہ ہند کے دل کی مانند دھڑکتے، بپھرتے اور جان کی بازی لگانے کی بات کرتے ہیں۔

علم و ادب کا ذوق مولانا مدظلہٗ کو ورثے میں ملا ہے۔ ان کے والد مولانا سیّد عبدالحیٔ حسنی بھی ندوۃ العلماء کے ناظم تھے، ان کی تصانیف میں ہندوستانی علماء، فضلاء اور شعراء و ادباء کے کارناموں پر مبنی آٹھ جلدوں پر مشتمل انسائیکلو پیڈیا نزہۃ الخواطر (گل رعنا)، الثقافۃ الاسلامیۃ فی الهند (اسلامی علوم وفنون ہندوستان میں) اور الهند فی العهد الاسلامی (عہد اسلامی کا ہندوستان) مشہور و معروف ہیں۔ مولانا کی والدہ محترمہ خیر النساء بہترؔ صاحبہ مرحومہ حافظۂ قرآن ہونے کے ساتھ ساتھ صاحبۂ دیوان شاعرہ اور کئی کتابوں کی مصنفہ تھیں۔ مولانا کے برادر بزرگ ڈاکٹر عبد العلی صاحب رحمۃ اللہ نے ندوہ اور دیوبند دونوں اداروں سے سند فراغت حاصل کرنے کے بعد بی ایس سی، ایم بی بی ایس کی ڈگری حاصل کی اور ندوۃ العلماء کے محبوب و

مقبول ناظم رہے۔ مولانا علی میاں کے والد حکیم سید عبدالحیٔ حسنی کی وفات ۱۹۲۳ء میں ہوئی جب ان کی عمر دس سال کے قریب تھی اس کے بعد ڈاکٹر عبدالعلی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے چھوٹے بھائی کی تعلیم و تربیت میں پورا وقت لگایا۔ مولانا کی سیرت و شخصیت کی تعمیر میں ڈاکٹر کا حصّہ مسلّم ہے۔ ادبی ذوق کے نکھار میں دو عرب اساتذہ شیخ خلیل بن محمد انصاری یمنی اور ڈاکٹر تقی الدین ہلالی مراکشی کے نام سرفہرست ہیں۔ لکھنؤ یونیورسٹی، ندوۃ العلماء، دیوبند اور لاہور میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد ۱۹۳۴ء میں مولانا دارالعلوم ندوۃ العلماء میں مدرس ہوئے اور نجی مطالعے میں ہمہ تن مشغول رہے۔ ۱۹۳۹ء میں ہندوستان کے اہم دینی مراکز کے دورے پر نکلے اور مولانا محمد الیاس رحمۃ اللہ سے ملے، پھر کئی برس تک تبلیغی جماعت کے ساتھ لگ کر دعوت و تبلیغ کے کاموں میں گاؤں گاؤں پھرے، مولانا مودودی رحمۃ اللہ علیہ اور جماعت اسلامی کے ساتھ بھی کچھ دن رہے اور مولانا محمد الیاس، مولانا محمد زکریا کاندھلوی اور مولانا عبدالقادر رائے پوری رحمہم اللہ سے متاثر ہوئے۔ ۱۹۴۳ء میں ادارۂ تعلیمات اسلام کے نام سے تعلیم بالغان، تعلیم قرآن اور اشاعت اسلام کا مرکز لکھنؤ میں قائم کیا جس میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے سابق ناظم دینیات مولانا عبدالسلام قدوائی اور سابق صدر شعبۂ اسلامک و عرب ایرانین اسٹڈیز پروفیسر مشیر الحق رحمہما اللہ بھی مولانا مدظلہ کے ساتھ شریک و سہیم رہے۔ ۱۹۴۸ء میں ندوہ کی مجلس انتظامیہ کے رکن اور ۱۹۵۴ء میں علامہ سید سلیمان ندوی رح کی وفات کے بعد معتمد تعلیمات اور ۱۹۶۱ء میں ڈاکٹر عبدالعلی صاحب رح کی وفات کے بعد ناظم بنائے گئے۔ ۱۹۵۱ء میں تحریک پیام انسانیت قائم کر کے ملک کے کونے کونے میں برادرانِ وطن کے درمیان انسانیت اور اخلاق کے چلن کو عام کرنے کی غرض سے پہنچے اور اب تک برابر کوشاں رہے ہیں۔ ۱۹۵۹ء میں مجلس تحقیقات و نشریاتِ اسلام (اکیڈمی آف اسلامک ریسرچ اینڈ پبلیکیشنز) قائم کی۔ ۱۹۶۰ء میں دینی تعلیمی کونسل قائم کر کے گاؤں گاؤں میں مدارس کا جال بچھوایا۔ ۱۹۶۴ء میں ڈاکٹر سید محمود، ڈاکٹر عبدالجلیل فریدی اور مولانا محمد منظور نعمانی رحمہم اللہ کے ساتھ مل کر مسلم مجلس مشاورت کی تشکیل کرائی۔ ۱۹۷۲ء میں مسلم پرسنل بورڈ قائم کروایا۔ آج کل مولانا ہی اس کے صدر ہیں۔ مسلم پرسنل بورڈ اس وقت مسلمانانِ ہند کا متحدہ پلیٹ فارم ہے۔ شاہ بانو کیس کی گتھی کو سلجھانے میں بورڈ نے اہم رول ادا کیا ہے۔ ابھی کچھ دنوں پہلے جب یوپی کے اسکولوں

میں سرسوتی وندنا ہونے لگی تو مولانا مدظلہٗ نے اپنے جرأت مندانہ بیانات کے ذریعے تدارک کروایا۔ نتیجتاً مولانا دامت برکاتہم کے گھر کی راتوں رات تلاشی لی گئی اور انھیں مرعوب کرنے کی کوشش کی گئی لیکن مولانا کے پایۂ ثبات کو ذرا بھی لغزش نہ ہوئی۔ ۲ر جنوری ۱۹۹۹ء کو حکومت دبئی نے مولانا کو ۱۹۹۸ء کی سب سے بڑی اسلامی شخصیت قرار دیا اور انٹرنیشنل ٹریڈ سنٹر کے عظیم الشان ہال میں گراں قدر انعام تفویض کیا گیا۔ پوری تقریب کو دبئی ٹیلی ویژن نے براہ راست ٹیلی کاسٹ کیا۔ سلطنت دبئی نے ایک خاص ہوائی جہاز ڈاکٹروں کی ایک جماعت کے ساتھ لکھنؤ بھیجا۔ یہ اموسی کے ہوائی اڈے پر اُترنے والی شاید پہلی غیر ملکی پرواز تھی یہی جہاز اسی طرح مولانا کو واپس بھی پہنچا گیا۔ دبئی کے ولی عہد اور متحدہ عرب امارات کے وزیر دفاع عالی جناب محمد بن راشد آل مکتوم نے اپنے خطاب میں حضرت مولانا مدظلہٗ کی شخصیت کو خراجِ تحسین وعقیدت پیش کرتے ہوئے فرمایا: "حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے اسلامی تعلیمات کی نشر واشاعت کے لیے جس طرح اپنی پوری زندگی وقف کر دی ہے اس کے باعث انتخابی کمیٹی نے پورے اطمینان اور شرح صدر کے ساتھ مولانا موصوف کو اس ایوارڈ کے لیے منتخب کیا ہے۔" برادر گرامی ڈاکٹر نعیم صدیقی ندوی نے ابوظبی سے اطلاع دی ہے کہ حضرت مولانا مدظلہ اگرچہ ۲ر جنوری کو یہاں تشریف فرما ہوئے مگر اس سے ایک ہفتہ پہلے ہی سے یہاں کے وسائل ابلاغ نے پورے اہتمام کے ساتھ حضرت مولانا کے حالاتِ زندگی اور ان کے علمی وتحقیقی ودعوتی کاموں کا جائزہ پیش کرنا شروع کر دیا تھا۔ انگریزی اخبارات میں گلف نیوز اور خلیج ٹائمز اور عربی اخبارات میں روزنامہ الاتحاد اور الخلیج نے مولانا مدظلہٗ کی آمد اور یہاں کی سرگرمیوں کا تفصیلی احاطہ کیا تھا۔ چنانچہ گلف نیوز نے اپنی پانچ اور چھ جنوری کی اشاعتوں میں حضرت مولانا کے فوٹو کے ساتھ ان کی مختصر سوانح حیات اور تصنیفات کی فہرست شائع کی جن کی بوئے عنبریں سے مشامِ عالم معطر ہو رہا ہے اسی طرح کثیر الاشاعت انگریزی روزنامہ خلیج ٹائمز نے اپنی ۸ر جنوری کی اشاعت میں خدمتِ اسلام کی ایک زندہ نشانی A LIVING SYMBOL OF SERVICE TO ISLAM کے عنوان سے ایک تفصیلی مضمون شائع کیا جس میں حضرت مولانا مدظلہٗ کی دینی خدمات علمی سرگرمیوں اور مسلمانانِ ہند کے لیے ان کی مختلف النوع مخلصانہ جد وجہد کا جامع جائزہ لیا گیا ہے۔

حکومت دبئی کے اتھارٹی جنرل اور ایوارڈ کمیٹی کے چیرمین شیخ ابراہیم محمد بوملحہ نے اپنی تعارفی تقریر میں فرمایا :

"۱۹۹۸ء کی اسلامی شخصیت کے طور پر حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کے انتخاب کا نہ صرف متحدہ عرب امارات کے اندر بلکہ ساری دنیا میں عام خیرمقدم کیا گیا ہے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ حضرت مولانا کی شخصیت اور ان کے علمی و دینی کارناموں کو قبول عام حاصل ہے اور وہ اس ایوارڈ کے بجا طور پر مستحق ہیں"۔

شیخ بوملحہ نے حضرت مولانا کی مشہور کتاب ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین (انسانی دُنیا پر مسلمانوں کے عروج وزوال کا اثر) کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کرتے ہوئے فرمایا :

"اس کتاب کی افادیت واہمیت کے باعث ہی آج دنیا کا کوئی کتب خانہ شاید ہی اس سے خالی ہو"

مہمانانِ تقریب کی نمایندگی کرتے ہوئے بحرین کے ممبر پارلیمنٹ اور بیت القرآن کے بانی ڈاکٹر عبد اللطیف کانو نے اپنی طویل تقریر میں حضرت مولانا کو ایک یکتائے عصر مفکرِ اسلام اور عربی وفارسی و اُردو تینوں زبانوں کا عالمی ادیب قرار دیتے ہوئے فرمایا :

"حضرت مولانا نے رابطۂ ادب اسلامی کے قیام کے ذریعے پوری دُنیا کے مسلم ادیبوں اور اہلِ قلم کو ایک پلیٹ فارم پر یکجا کر دیا ہے اور بلاشبہ یہ مولانا کا ایک جاوداں کارنامہ ہے۔ اللہ مولانا کی عمر اور صحت میں برکت دے اور ان کے نفع عام کو تادیر سلامت رکھے۔"

اس موقع پر حضرت مولانا مدظلہٗ نے اپنے نسبتاً مختصر مگر نہایت جامع خطاب میں غایت تواضع اور فرطِ انکسار سے اس ایوارڈ کو محض عطیہ الٰہی قرار دیا اور جب انھوں نے قرونِ اولیٰ کی مثالی شان استغنا کے ساتھ فرمایا :

"میں آج اس پورے مجمع کو گواہ بنا کر ایوارڈ میں ملنے والی پوری

رقم (ایک ملین درہم) کو ہندوستان اور بیرون ہند میں دینی تعلیم
کو فروغ اور اسلامی تعلیمات کی نشر واشاعت کے لیے وقف
کرتا ہوں۔"

تو دبئی جیسے مادّیت میں غرق ملک میں اس غیر معمولی استغنار و زہد کو دیکھ کر پورا حال تحسین وآفریں کی صدا اور تالیوں کی گڑگڑاہٹ سے گونج اٹھا۔

اس تقریر میں مولانا مدظلہٗ نے اپنے معروف دعوتی انداز میں پوری قوت وحزم کے ساتھ عربوں کو رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ کی اتباع کرنے کی تلقین کی اور فرمایا کہ یہ میرا فرض ہے کہ میں آپ کو یاد دلاؤں کہ "اسلام ہی آپ کی پوری زندگی کا سرچشمہ ہونا چاہیے۔" اس سیاق میں جب حضرت مولانا نے علامہ اقبال کا یہ شعر پڑھ کر

نہیں وجود حدود و ثغور سے اس کا
محمدِ عربی سے ہے عالمِ عربی

اس کی تشریح عربی زبان میں کی تو پورے مجمعے پر ایک نورانی چادر سی پھیل گئی۔ حاضرینِ جلسہ میں مولانا کی سوانح حیات اور کارناموں پر مشتمل عربی کتاب مؤلفہ عبدالماجد غوری اور خود مولانا کی تالیف ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین تقسیم کی گئی۔ دوسرے دن حاکم شارقہ شیخ سلطان بن محمد القاسمی اور شیخ زائد بن سلطان آل نہیان کے فرزند اور نائب وزیر اعظم شیخ سلطان بن زائد آل نہیان بذات خود ملنے اس ہوٹل میں تشریف لائے جہاں مولانا مدظلہٗ کا قیام تھا۔

یاد رہے کہ انھیں اس سے پہلے ۱۹۸۰ء میں سعودی عرب کے کنگ فیصل ایوارڈ کے لیے بھی منتخب کیا گیا تھا مگر انھوں نے اپنی علمی و دینی مصروفیات اور صحت کی خرابی کی وجہ سے وہاں جانے سے معذرت ظاہر کی تھی اور ڈاکٹر عبداللہ عباسؔ ندوی ان کے مختار کی حیثیت سے ایوارڈ کی تقریب میں شرکت کی تھی اور مولانا کی ہدایت کے مطابق وہ انعام پورا کا پورا وہیں سے تحفیظ القرآن کے پروگراموں مدرسہ صولتیہ کے تعلیمی منصوبوں اور افغانستان کے مجاہدوں کو ارسال کر دیا گیا تھا جو اس وقت روس کی کمیونسٹ فوجوں سے برسرِ پیکار تھے۔

دو سال پہلے ۱۹۹۶ء میں حکومت ترکی نے بھی مولانا مدظلہٗ کے اعزاز و اکرام میں ایک زبردست

جلسہ منعقد کیا تھا جس میں عرب وعجم کے درجنوں اہل علم نے مولانا کے علمی، ادبی کارناموں کے تجزیے پیش کیے تھے۔ اس موقع پر ڈاکٹر یوسف قرضاوی ڈائرکٹر سیرت وسنت جامعہ قطر اور ڈاکٹر عبد الحلیم عویس (مصری) سابق استاذ جامعہ امام محمد ابن سعود ریاض کے مقالات قابل ذکر تھے۔

مولانا مدظلہٗ عالم رابطہ ادب اسلامی کے صدر ہیں جس کا ایک آفس لکھنؤ میں اور دوسرا ریاض میں ہے۔ اُردو میں رابطہ کا ترجمان کاروانِ ادب کے نام سے سہ ماہی مجلہ کی شکل میں شائع ہوتا ہے۔ عربی میں ریاض سے مجلۃ الادب الاسلامی کے نام سے پابندی کے ساتھ ڈاکٹر عبد القدوس ابوصالح کی ادارت میں ماہ بماہ شائع ہوتا ہے اور تمام عرب ممالک میں مقبول ہے وہ شروع سے رابطہ عالم اسلامی مکہ مکرمہ کے بنیادی ممبر ہیں، دعوتِ اسلامی کی عالمی مجلس اعلیٰ قاہرہ کے ممبر ہیں۔ مجلس تحقیقات ونشریات کے صدر، دینی تعلیمی کونسل کے صدر، دار المصنفین شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ کے صدر، دار العلوم دیوبند کی مجلسِ شوریٰ کے ممبر، اسلامی یونیورسٹیوں کی انجمن واقع رباط کے ممبر، عالمی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد کی اڈوائزری کونسل کے ممبر، عربی اکیڈمی دمشق کے ممبر، عربی اکیڈمی قاہرہ کے ممبر، عربی اکیڈمی اردن کے ممبر، رائل اکیڈمی برائے اسلامی تمدن واقع اردن کے ممبر اور آکسفورڈ سنٹر برائے اسلامک اسٹڈیز کے صدر ہیں نیز جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کی مجلس تاسیسی کے اولین ممبروں میں ہیں۔

مولانا کی عربی کتابوں کی تعداد ایک سو ستہتر ہے اور بیشتر کتابوں کے ترجمے انگریزی، اُردو، فارسی اور ترکی زبانوں میں موجود ہیں۔

ڈاکٹر یوسف قرضاوی نے اپنے ایک مقالے بعنوان "رکائز الفقه الدعوي عند العلامة ابي الحسن الندوي" میں مولانا کی دعوتی فکر کو جن بیس بنیادی عناصر پر مبنی قرار دیا ہے وہ ہیں:

۱۔ مادیت کے مقابلے میں ایمان راسخ جو مولانا کی تین کتابوں: انسانی دنیا پر مسلمانوں کے عروج وزوال کا اثر، اسلامیت اور مغربیت کی کش مکش اور الصراع بین الایمان والمادیۃ میں دیکھا جاسکتا ہے۔

۲۔ عقل پر وحی کی برتری جس کی تشریح مولانا نے اپنے جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کے خطبوں کے مجموعے النبوۃ والانبیاء فی ضوء القرآن اور جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی کے اپنے لیکچر مذہب اور تہذیب (۱۹۴۲ء) میں کی ہے۔ جامعہ ملیہ میں مولانا نے یہ لیکچر

اُس وقت دیا تھا جب اُن کی عمر صرف تیس سال کی تھی۔

۳۔ قرآن کریم سے گہری وابستگی جو ان کے قرآنی مطالعوں: تأملات فی سورۃ الکھف، اور آپ قرآن کا مطالعہ کس طرح کریں وغیرہ میں نظر آتی ہے۔

۴۔ سنتِ رسولؐ سے والہانہ شیفتگی جو مولانا کی کتاب نبی رحمتؐ اور سیرت رسولؐ (برائے اطفال) اور کاروانِ مدینہ کے مُطالعے سے واضح ہوتی ہے۔

۵۔ روحانیت کی چنگاریوں کو روشن کرنے کا جذبہ جو ان کی معرکۃ الآرار کتاب ارکانِ اربعہ کے اسرار و مصالح کی تشریح و تفہیم سے ظاہر ہوتا ہے۔

۶۔ مولانا کی دعوتی فکر کی چھٹی خصوصیت مثبت اندازِ فکر، تعمیری کدوکاوش اور توڑ کے بجائے جوڑ ہے جس کی وضاحت ان کی کتابوں: دو متضاد تصویریں اور اسلام کی سیاسی تفسیر (مولانا مودودی اور سید قطب شہیدؒ کی خدمات میں گذارشات) کے مطالعے سے ہوتی ہے۔

۷۔ ساتویں خصوصیت جہاد فی سبیل اللہ کا احیاء ہے جو ان کی تصانیف: جب ایمان کی بہار آئی، سیرت سید احمد شہید اور انسانی دُنیا پر مسلمانوں کے عروج و زوال کا اثر کے مُطالعے سے اجاگر ہوتا ہے۔

۸۔ اسلامی تاریخ سے سبق آموزی اور عظمائے اسلام کے کارناموں سے عبرت اور جذبے کا حصول جو ان کی کتابوں: تاریخِ اسلام کا مدوجزر اور تاریخ دعوت و عزیمت کی پانچوں جلدوں سے نمایاں ہے۔

۹۔ مغربی فکر اور مادہ پرستانہ تہذیب و تمدن پر تنقید جو ان کے آکسفورڈ یونیورسٹی کے لیکچر مغرب اور اسلام اور مغرب سے کچھ صاف صاف باتیں اور دیگر کتب سے واضح ہے۔

۱۰۔ دسویں خصوصیت جاہلی تعصب اور قوم پرستی کی تردید ہے جس کی عکاسی مولانا کی درجنوں کتابوں سے ہوتی ہے۔ مثلاً: محمد رسول اللہ روح العالم العربی، اسمعوھا منی صریحۃ ایھا العرب، عرب اور اسلام، اسمعی یا مصر، اسمعی یا سوریۃ، اسمعی یا زھرۃ الصحراء (الکویت)، کیف ینظر المسلمون

الی الجاہلیۃ وجزیرۃ العرب؟ کیف دخل العرب التاریخ اور العرب یکتشفون انفسہم وغیرہ۔

۱۱۔ مولانا کی دعوتی فکر کا گیارہواں عنصر یا اس کی خصوصیت ختم نبوت اور ردّ قادیانیت ہے جو ان کی کتاب النبی الخاتم اور القادیانی والقادیانیۃ سے ظاہر ہے۔

۱۲۔ ذہنی ارتداد کا مقابلہ جو ان کی کتاب ردۃ ولا ابی بکر لہا سے نمایاں ہے۔

۱۳۔ امت مسلمہ کے قائدانہ کردار کا تسلسل اور اس کی بازیابی کی جدوجہد جو انسانی دنیا پر مسلمانوں کے عروج وزوال کا اثر اور قیمۃ الامۃ الاسلامیۃ بین الامم و دورھا فی العالم میں جھلکتی ہے۔

۱۴۔ صحابہ کرام کی عظمت جو ان کی کتاب دو متضاد تصویریں اور سیرت علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ، وغیرہ سے ظاہر ہے۔

۱۵۔ مولانا کے فکر کی پندرہویں بنیاد مسئلۂ فلسطین اور بیت المقدس کی بازیابی پر توجہ پر ہے مثلاً دیکھیے ان کی کتاب مسلمان اور مسئلۂ فلسطین۔

۱۶۔ آزاد اسلامی تعلیم وتربیت کی ضرورت پر زور۔ مثال کے طور پر دیکھیے ان کی کتاب: التربیۃ الاسلامیۃ الحرۃ۔

۱۷۔ بچوں کی تربیت مثلاً قصص اور قصص من التاریخ وغیرہ۔

۱۸۔ مبلغین اور مخلص کارکنوں کی تیاری جو ان کے عمومی کارناموں سے نمایاں ہے۔

۱۹۔ اسلامی بیداری اور اسلامی تحریکات کی متوازن رہنمائی اور رفع نزاع باہمی جو خود ندوۃ العلماء کے بنیادی مقاصد میں ہے۔

۲۰۔ بیسویں اور اہم بنیاد یہ ہے کہ مولانا پوری انسانیت کو مخاطب کرتے ہیں، بائیس سال کی عمر میں مولانا بابا صاحب امبیڈکر سے ملنے بمبئی گئے اور ان کے سامنے اسلام کی دعوت رکھی۔ آج کل وہ تحریک پیام انسانیت کے پلیٹ فارم سے شہر شہر جاکر غیر مسلموں کو خطاب کرتے ہیں۔

پروفیسر ڈاکٹر یوسف قرضاوی نے اپنے ایک دوسرے مقالے فقہ الدعوۃ عند العلامۃ

أبی الحسن میں لکھا ہے کہ مولانا کی سات خصوصیات قابلِ رشک ہیں اور وہ ہیں: داعی دین کی صفات سے ان کا متصف ہونا اور مواقع کا حصول و استعمال، عقل و حکمت سے سرفرازی، وسعتِ مطالعہ اور کثرتِ معلومات، ادبی صلاحیت و بصیرت اور جیتے جاگتے دل کے ساتھ مردِ مومن کے اخلاق و کردار اور صحیح اسلامی عقیدے سے ان کی شخصیت کا مزین ہونا۔

پروفیسر عبدالحلیم عویس نے اپنے مضامین میں جو پانچ قسطوں میں ندوہ لکھنؤ کے عربی ماہنامے البعث الاسلامی میں بعنوان: الشیخ ابوالحسن و قضایا الأمۃ (۱۹۸۰ء میں) شائع ہوئے مولانا کے ان مراسلات و مکاتیب کو نمایاں کیا جو مولانا نے ہند و بیرون ہند کے قائدین و ملوک اور اربابِ اقتدار کو لکھے اور ان کو آخرت کی طرف متوجہ کیا۔ مولانا کے اس طرح کے خطوط کا مجموعہ رسائل الأعلام کے نام سے شائع ہو چکا ہے جو عربی اسلوب اور انشاء پردازی کے اعلیٰ نمونے کے ساتھ ساتھ حضرت مولانا کی جرأت اور جذبے کا غماز اور ان کے دھڑکتے ہوئے دردمند دل کا آئینہ دار ہے۔

میرے خیال میں مولانا کی سب سے اہم خصوصیت ان کا اخلاص و ایثار ہے۔ راقم سطور نے پہلی بار مولانا کو گیارہ سال کی عمر میں اپنے گاؤں انہونہ (ضلع رائے بریلی) میں ۱۹۵۶ء میں دیکھا، اس وقت بھی ان کا شہرہ تھا۔ جمعہ کے بعد ان کی تقریر ہوئی، سادگی و انکسار کے لہجے میں ڈوبی ہوئی اس تقریر کا عجب اثر ہوا۔ عالمِ عربی میں مقبولیت کے چرچوں کے باوجود مولانا تبلیغی جماعت کے ساتھ گلیوں میں پھرتے، مسجد کے فرش پر سوتے، اپنا سامان اٹھائے اٹھائے چلتے اور کھانا مل جل کر نا پکاتے کھاتے۔ یہ سب کچھ اخلاص و ایثار کے بغیر کیوں کر ممکن تھا؟

۱۹۵۸ء میں راقم ندوہ آگیا۔ ایک روز عربی اوّل کی کلاس میں استاذ گرامی مولانا سید محمود الحسن ندوی کی کلاس ہو رہی تھی۔ مولانا علی میاں مدظلہٗ اچانک داخل ہو گئے جو اس وقت معتمد تعلیمات تھے۔ کلاس عربی بول چال (المحاورۃ العربیۃ) کی تھی۔ مولانا مدظلہ نے طلبہ سے سوالات کیے اور عربی میں جوابات دینے والوں کو جیب خرچ تقسیم کر گئے، دس روپے راقم کے ہاتھ بھی لگے۔ اس وقت بھی مشہور تھا کہ مولانا ندوے سے کوئی تنخواہ نہیں لیتے اور جیب خاص سے بانٹتے ہی ہیں۔

۱۹۶۴ء میں جب راقم عالمیت کے آخری سال میں زیرِ تعلیم تھا، ایک شناسا تشریف لائے، کہنے لگے: پرسوں محلّہ حسین آباد میں بڑے امام باڑے کے پیچھے ہم نے ایک مدرسہ کھولا ہے، آپ آئیے،

کچھ وعظ فرمائیے اور مدرسے کا سنگِ بنیاد رکھیے۔ میں گھبرایا۔ میں نے عرض کیا: سنگ بنیاد کسی بڑے بزرگ کے ہاتھوں رکھوائیے، انھوں نے وقت کی قلت اور عدم رسائی کا عذر پیش کیا۔ میں فوراً ان کو ساتھ لے کر مہمان خانے پہنچا، جہاں مولانا مدظلہٗ قیام پذیر تھے۔ مولانا نے مدعا سُن کر فوراً ہامی بھرلی۔ وقت مقررہ پر تیسرے روز بعد نماز مغرب بڑے زور کی آندھی چل رہی تھی، مولانا کی آنکھوں میں تکلیف بھی تھی، پھر بھی رکشے سے چلنے پر رضامند ہوئے۔ شدید آندھی کے عالم میں ہم دونوں ڈالی گنج کے پُل سے گزرتے ہوئے حسین آباد پہنچے۔ مجمع بے حد خوش ہوا۔ ایک گلاس ٹھنڈا مشروب پینے کے بعد مولانا مدظلہٗ نے مدرسے کا سنگِ بنیاد رکھا اور تقریر فرمائی، نظامت کے فرائض راقم نے انجام دیے اور مولانا بے حد خوش ہوئے۔ اس کے فوراً بعد رکشے ہی سے مولانا اپنے گھر گوئن روڈ روانہ ہوئے، میں ان کے ساتھ تھا۔ رکشے کے پیسے دونوں بار مولانا ہی نے خود ادا کیے، اور شدت اصرار کے باوجود کسی کو بھی ادا نہ کرنے دیے۔ مولانا مدظلہٗ کے اس قسم کے اخلاص و ایثار کا اثر راقم سطور کے دل و دماغ پر آج تک منقوش و مرتسم ہے۔ اللہ انھیں جزائے خیر عطا فرمائے اور ان کا سایہ قائم و دائم رکھے، ان کی یہ روش ہر جگہ نمایاں رہتی ہے اور ان کے ہر کام میں سادگی و انکسار اور رضائے الٰہی کا جذبہ ہی مقدم رہتا ہے، وہ صحیح معنوں میں بقیہ السلف ہیں۔ اقبال علیہ الرحمہ کے لفظوں میں:

پرے ہے چرخ نیلی فام سے منزل مسلماں کی
ستارے جس کی گردِ راہ ہوں وہ کارواں تو ہے ◆◆

وفیات

حیات اللہ انصاری

سید حامد

ان چند ناموں میں جنھیں اُردو کا مترادف سمجھا جاتا ہے ایک نام حیات اللہ انصاری صاحب کا تھا۔ ان کی طویل، باحرکت اور بار آور عمر اُردو سے عہدِ وفانباہنے میں گزری۔ آزادی کے بعد اُردو کے زوال کو روکنے اور اسے فروغ دینے کے لیے حیات اللہ انصاری نے مالکانہ انداز سے گوناگوں جتن کیے۔ ان کوششوں میں ان کی شریکِ حیات سلطانہ صاحبہ اُن کی ہمسفر تھیں۔ انجمن ترقی اُردو اترپردیش کی باگ ڈور ایک عرصے تک ان دونوں یعنی ایک یا دوسرے کے ہاتھوں میں رہی۔ اُردو زبان وادب میں میں ان کے علاوہ ایسے جوڑوں کو تلاش کیجیے جو ہم مشرب وہم ذوق وہم خیال رہے ہوں تو نگاہ عابد حسین صاحب اور صالحہ عابد حسین پر پڑتی ہے اور اُن سے کچھ پہلے سجاد حیدر یلدرم اور نذر سجاد حیدر صاحبہ (نذر الباقر صاحبہ) پر۔ لیکن اُردو زبان کے دفاع اور فروغ کے لیے سدا سرگرم عمل چشم فلک نے حیات وسلطانہ ہی کو پایا۔ انجمن ترقی اُردو کے جلسوں میں اُس یک جان ودو قالب جوڑے کی شرکت حاضرین کے لیے دلنواز اور حوصلہ افزا ہوتی تھی۔

حیات اللہ انصاری صاحب نے آزادی کی لڑائی میں جرأت کے ساتھ حصہ لیا۔ وہ کانگریس کے رُکن تھے، اس کے ثناخواں تھے۔ کانگریس کے طویل دورِ حکومت میں اُردو کی حق تلفی ہوتی رہی۔ اس کے خلاف حیات اللہ انصاری صاحب نے احتجاج کیا۔ وہ احتجاج اتنا پُرزور نہیں ہوتا تھا کہ حکومت اس کی طرف دھیان دیتی۔ واقعہ یہ ہے اور یہ طبعی امر بھی ہے کہ عمر کے ساتھ امور پر ان کی گرفت ڈھیلی

ہونے لگی، کچھ اسی طرح جیسے آخری سالوں میں مجیب صاحب کی گرفت جامعہ ملیہ اسلامیہ پر۔ لیل ونہار کسی کو بخشتے نہیں۔ اور کسی کی شخصیت اور کمالات واکتسابات کا تخمینہ اس کے دورِ اضمحلال سے لگانا صریحاً ناانصافی ہے۔ دوسری طرف اس سے پہلے کہ ہمارے قوا زوال پذیر ہوں ہمیں اپنے منصب سے ہٹ جانا چاہیے۔

انڈین نیشنل کانگریس ایسی تاریخی اور اتنی بڑی پارٹی تھی اور اس کے کوہ قامت رہنماؤں نے ناممکن کو اس طرح ممکن کر دکھایا تھا کہ ہمارے بڑے بڑے مفکر اور مدبر تادیر اس کی مرعوبیت کے طلسم سے نہیں نکل پائے۔ اُردو غریب اس پارٹی کے پاؤں تلے کچلی گئی تو الزام کس کے سر جائے گا۔ قوم کی قوم ابھی تک انگریزوں سے مرعوب ہے، کانگریس تو خیر ان کے بعد برسراقتدار آئی۔

حیات اللہ انصاری صاحب نے جب ہوش سنبھالا تو آزادی کی لڑائی اپنے عروج پر تھی۔ اُس وقت سے لے کر آزادی کے حصول اور آزادی کے بعد نصف صدی تک وہ اپنے وطنِ عزیز کے جہد و جہاد اور تعمیر و پیش رفت کا قریب سے اور غور سے مشاہدہ کرتے رہے۔ سنجیدہ اُردو صحافت کا معیار قائم کرنے میں انھوں نے نمایاں حصّہ لیا۔ اُردو سیکھنے کو انھوں نے سہل بنا دیا (دس دن میں اُردو)۔ صحافی کے علاوہ بحیثیت ناول نگار (لہو کے پھول) کے انھوں نے اعتبار حاصل کیا۔ اس پر مستزاد وہ سیاست کار بھی تھے۔ اُردو زبان اپنے اس جامع حیثیات اور وضعدار جاں نثار کی کمی کو عرصے تک محسوس کرتی رہے گی۔

حیات اللہ انصاری وسیع الافکار اور سریع الجذبات انسان تھے لیکن اپنی صحافت کو انھوں نے استدلال سے قریب اور جذبات سے دور رکھا۔ ان کا نام اور ان کے کام حیاتِ دوام کے ضامن ہیں۔ ◆◆

صلاح الدین محمود

(۱۹۹۸-۱۹۳۴)

مسعود اشعر

میں اپنی بات کہاں سے شروع کروں؟ اس دن سے جب صبح صبح ہی ارسلان کا فون آیا "ابو کا انتقال ہو گیا۔" اور میرے منہ سے چیخ کی طرح نکلا "کیا؟" اور اس کے بعد ایسا لگا جیسے میرے اپنے دل کی دھڑکن بھی بند ہو جائے گی۔ یا دو روز پہلے اس دن سے جب اس شخص کا فون آیا تھا "مسعود۔ میں تمھارے دفتر نہیں آسکا۔ فلو ہو گیا تھا۔ آٹھ دن گھر میں رہا۔ اب ٹھیک ہوں۔ دفتر بھی جا رہا ہوں۔ خالد اختر کو جو نیا خط لکھا ہے اس کی کاپی تمھارے لیے رکھی ہے کسی دن بھی پہنچا دوں گا۔" یا پھر اس دن سے جب پہلی بار میں اس سے ملا تھا اور پریشان ہو گیا تھا: "یہ شخص اصل ہے یا بناوٹ؟ کتنا اصل ہے اور کتنی بناوٹ؟" "نہیں۔ یہ اصل نہیں ہو سکتا۔"

اور جب ارسلان نے کہا "ابو کا انتقال ہو گیا" تو میں پھر اسی بے یقینی میں پہنچ گیا "نہیں۔ یہ سچ نہیں ہو سکتا۔" صلاح الدین محمود کیسے مر سکتا ہے؟ اتنا تندرست و توانا، اتنا صحت مند کہ کبھی اس کی زبان سے کسی جسمانی تکلیف کی شکایت ہی نہیں سنی۔ پرسوں تک تو وہ بالکل ٹھیک ٹھاک تھے۔ "وہ تو کل رات تک ٹھیک تھے۔" ارسلان کہتا ہے "ایک دو دن سے ان کے منہ سے پانی بہت آرہا تھا۔ ڈاکٹروں نے چیک کیا۔ کوئی خاص بیماری نہیں تھی۔ رات کو وہ باتیں کرتے رہے۔ صبح اٹھے دفتر جانے کے لیے تیار ہو رہے تھے کہ خون کی الٹی آئی اور ختم ہو گئے۔"

ہر انسان اپنے ذہن میں اپنی شخصیت اور اپنی ذات کا ایک خاص پیکر تراشتا ہے۔ لیکن

اس پیکر تراشی میں اس کے ماحول اس کے گھر والوں اور اس کے ملنے والوں کا بھی حصّہ ہوتا ہے۔ اسی طرح ہر انسان اپنے خالص ذاتی پیکر کے ساتھ اس پیکر کو بھی اپنے ساتھ پروان چڑھاتا جو دوسروں نے اسے دیا ہے یا دوسرے اس سے منسوب کرتے ہیں۔ لیکن صلاح الدین محمود نے خود اپنے لیے اور دوسروں کے لیے۔ (اور ان دوسروں میں جانے انجانے سب ہی شامل ہیں)۔ اپنا جو پیکر تخلیق کیا تھا وہ خالصتاً اپنا ہی تھا۔ اُٹھنا بیٹھنا، چلنا پھرنا، بولنا چالنا، کپڑے پہننا حتیٰ کہ لکھنا پڑھنا تک۔ (چاہے وہ شاعری ہو یا نثر) اس کا اپنا ہی تھا۔ اسے دیکھ کر، اس کی باتیں سُن کر، اس کی شاعری پڑھ کر آپ کو کوئی اور یاد نہیں آتا۔ صرف صلاح الدین محمود ہی یاد آتا ہے۔ صلاح الدین کی ہر جھلک اس کی اپنی تھی۔ اور اپنی رہے گی۔

چھ فٹ سے بھی نکلتا قد۔ تھوڑا سا بھاری جسم، گورا رنگ، خوب گھنی گھنی بھویں، اچھے نقش۔ اوپر سے ایک خاص لباس کہ ایسا لباس اور کوئی نہیں پہنتا۔ کرتا شلوار یا کرتا پاجامہ سب پہنتے ہیں لیکن کلف لگا اکڑا ہوا کھدّر کا کرتا اور پتلون ایسا پاجامہ جس کی کریز پتلون کی طرح آگے کھڑی ہو صرف صلاح الدین محمود ہی پہن سکتا تھا۔ والد کا تعلق فیروز پور پنجاب سے اور نانا کا تعلق سیالکوٹ سے لیکن صلاح الدین صرف اور صرف علی گڑھ کا تھا۔ علی گڑھ بھی وہ جس میں لکھنؤ کی روایتی اور داستانی تہذیب، نفاست اور نقاہت شامل تھی۔ ایسے نفاست پسند اور نقہ لوگ تو اب لکھنؤ میں بھی نہیں رہے۔

بات کرنے سے پہلے سر کو ہلکا سا جھٹکا دینا (کہ چند سال پہلے گردن میں تکلیف رہ چکی تھی جس کی وجہ سے کافی عرصے گردن پر پلاسٹک کا چوڑا سا کالر باندھے پھرے تھے) اور پھر خاص انداز میں کھنکھارنا، اس کے بعد ٹھہر ٹھہر کر بات کرنا، بات کرتے ہوئے دونوں ہاتھ آگے پھیلانا اور دائیں ہاتھ کی پہلی انگلی بائیں ہاتھ کی ہتھیلی پر اس طرح پھیرتے جانا جیسے اس حرکت سے اس کی باتوں میں زور پیدا ہو رہا ہے۔ باتیں بھی انوکھی کہ آپ حیرت زدہ رہ جائیں۔ کوئی انسان ایسا بھی سوچ سکتا ہے؟ ایسی باتیں بھی کر سکتا ہے؟

"مسعود۔ حیرت ہے تم "چاندر" نہیں جانتے۔ تمھارے علاقے میں تو کافی جنگل تھے۔ جب آپ گھنے درختوں اور جھاڑیوں میں سے گزر رہے ہوں اور اچانک ایسے میدان میں نکل آئیں جہاں صرف

گھاس ہو، کوئی پیڑ نہ ہو، اسے "چاندر" کہتے ہیں اور میں اپنی شاعری میں وہ "چاندر" تلاش کرتا ہوں۔ میں گھنے جنگل میں وہ "چاندر" تلاش کر رہا ہوں۔"

"مسعود۔ جس پیڑ پر چڑیا نہ بیٹھی ہو وہ پیڑ شجر نہیں ہوتا۔ شجر وہ ہے جس پر چڑیا بیٹھی ہو۔"

بچپن میں اس کے گھر میں ایک طوطا پلا ہوا تھا۔ اس طوطے سے اسے بہت پیار تھا۔ پھر جانے کیا ہوا کہ وہ طوطا اندھا ہو گیا۔ اندھا ہوا تو بھول گیا کہ وہ پنجرے میں بند ہے۔ اپنی اندھیری دنیا میں بیٹھے بیٹھے وہ پر پھیلاتا اور ایک دم اُڑان بھرتا۔ سلاخوں سے ٹکراتا اور گر جاتا۔ کئی بار زخمی بھی ہوا لیکن اس نے اُڑان بھرنا نہ چھوڑی۔ وہ طوطا تو کب کا مر کھپ گیا لیکن صلاح الدین محمود کو ہمیشہ کے لیے زخمی کر گیا۔

طائر صلاح الدین محمود کی شاعری کا استعارہ ہی نہیں بنا آخر عمر تک اس کے دل کی پھڑپھڑاہٹ بھی بنا رہا۔ پاکستان کے ممتاز مصوّر اور پورٹریٹ پینٹنگ کے بادشاہ سعید اختر نے صلاح الدین کا پورٹریٹ بنایا تو اس کے بائیں کندھے پر ایک چڑیا بھی بٹھا دی جو صلاح الدین کے چہرے کی طرف دیکھ رہی ہے۔ ہم دوستوں نے وہ پورٹریٹ دیکھا تو عجیب سا لگا بلکہ سچّی بات یہ ہے کہ بے ساختہ ہنسی آ گئی۔ لیکن صلاح الدین کے خیال میں اس چڑیا کے بغیر اس کی شخصیت سامنے آ ہی نہیں سکتی تھی اور وہ کہتا یہ چڑیا اندھی ہے۔

اس کی شاعری میں ندی، جنگل، چاندر، سورج، ہوا، شجر اور طائر بار بار اسی لیے آتے ہیں کہ اس نے اپنے بچپن اور بچپن کی حیرت سے باہر نکلنے کی کبھی کوشش نہیں کی۔ بلکہ بچپن کی یادوں کے جنگل میں زیادہ ہی گم ہوتا چلا گیا۔ آخری عمر کے مضامین وہی یادیں تو ہیں۔

"مسعود۔ بچّوں والی حیرت ہی میری شاعری کا Muse ہے۔"

یہ حیرت صرف شاعری تک ہی محدود نہیں تھی یہ حیرت اسے جانے کن کن علوم و فنون کے سمندروں کا منتھن کراتی پھرتی تھی۔ اس نے انگلستان سے انجینیرنگ کی ڈگری لی تھی اور واپڈا میں اعلیٰ عہدے پر فائز تھا۔ اس حوالے سے سائنسی علوم سے دلچسپی شاید قدرتی بات تھی لیکن وہاں تو کیا سائنس اور کیا فنونِ لطیفہ اور کیا اسپورٹس کوئی موضوع اور کوئی مضمون ایسا نہیں تھا جس پر وہ کتابیں نہ پڑھتا ہو۔ اب میں ایک گھسا پٹا لفظ استعمال کروں کہ ادب، موسیقی، فلم، مصوّری اور رقص کے موضوع

تو اس کا اوڑھنا بچھونا تھے ہی لیکن سائنس، طب، مذہب اور مخفی علوم پر ہونے والی ہر نئی سے نئی تحقیق پر بھی اس کی نظر ہوتی تھی۔

انتقال سے دو ڈھائی مہینے پہلے کی بات ہے۔ میں برٹش کونسل لائبریری گیا (جہاں اکثر اس سے مڈبھیڑ ہوجاتی تھی) تو دیکھا کہ نئے پرانے سائنسی رسالے جمع کر رہے ہیں۔

"مسعود۔ تم نے کلوننگ پر کچھ پڑھا؟"

"اخباروں رسالوں میں جو چھپتا رہا ہے اُسے پڑھتا رہا ہوں۔"

"نہیں مسعود۔ اس پر سنجیدگی کے ساتھ غور کرنے کی ضرورت ہے۔ یہ انسانی تخلیق کی تاریخ میں بہت بڑا انقلاب ہے۔"

"آپ پڑھ لیجیے، ہم آپ سے پوچھ لیں گے۔" میرا اکثر یہی جواب ہوتا تھا۔ کوئی کہاں تک اس شخص کے مطالعے کا ساتھ دے سکتا تھا۔

وہ شخص علم کے ساتھ کتابوں سے محبت کرنا بھی جانتا تھا۔ ہمیشہ کتاب کا لائبریری ایڈیشن خریدا۔ اگر کوئی پیپر بیک کتاب خرید لی تو اسے اپنے خاص جلد ساز سے چمڑے کی جلد کا جامہ پہنایا۔ یہ جلد ساز بھی علی گڑھ کا ہے۔ اس کی لائبریری میں کوئی بدشکل کتاب داخل نہیں ہوسکتی تھی، جوانی میں کبھی مکروہات سے شوق رہا ہوگا کہ ان دنوں وہ خاصہ ڈینڈی نوجوان تھا اور اسپین کے جپسی قبیلوں میں گھومتا پھرتا تھا۔ لیکن اب سالہا سال سے سوائے کتابوں کی خریداری کے اور کوئی شوق نہیں تھا۔ اس شوق نے اسے رسوا بھی بہت کیا کہ کتابیں خریدنے کے لیے قرض بھی لینا پڑا۔ اور جب ہر مہینے کئی کئی قیمتی کتابیں خریدنا ضروری ہوں تو قرض ادا کرنا خاصہ دشوار ہوجاتا ہے۔ لیکن یہ بھی ہے کہ اس طرح ایک ایسی ذاتی لائبریری بن گئی کہ ریسرچ اسکالر اس میں بیٹھ کر کسی بھی موضوع پر تحقیق کر سکتے ہیں۔

صلاح الدین نے نثر کم لکھی لیکن جو لکھی اس کا اپنا ہی طرفہ اسلوب ہے۔ اور نثر اس وقت لکھی جب دل نے مجبور کیا۔ کسی زمانے میں اپنی ذاتی حکایات Fables لکھنا شروع کی تھیں۔ کہتا تھا کہ ہر شخص کی اپنی ذاتی Fables ہوتی ہیں میری بھی اپنی Fables ہیں۔ لیکن اسے جاری نہ رکھ سکا۔ یہ اس زمانے کی بات ہے جب وہ سویرا کا ایڈیٹر تھا۔ یہ ایڈیٹری دس سال چلی اور کیا زبردست رسالہ نکالا۔ اسی زمانے میں قرآن کا ترجمہ بھی شروع کیا اور "رب" کا ترجمہ 'بنپ پالنے

والا اور "علق" کا ترجمہ مجت کیا۔ جس پر لوگوں کو اعتراض تھا۔ شاید اسی لیے یہ کام چھوڑ دیا۔ نقشِ اوّل کتاب گھر کے نام سے کتابیں چھاپنا بھی شروع کی تھیں لیکن وہ بھی کام نہ چلا۔ صرف کتابیں ہی چھاپیں۔ ایک انتظار حسین کا ناول بستی اور دوسرا احمد کاظم کے مضامین کا مجموعہ۔ در اصل سویرا کو اس نے اپنا بچہ بنالیا تھا۔ جب سویرا اس سے چھین لیا گیا تو اس کا دل ٹوٹ گیا۔ اور پھر سارے خواب ادھورے رہ گئے۔ شاید اپنی شاعری کا کوئی مجموعہ بھی اسی لیے نہیں چھپوایا۔

آخری برسوں میں اس شخص نے بڑا کام کیا۔ راجندر سنگھ بیدی کے قریب قریب سارے ہی افسانے یکجا کر دیے۔ پھر عظیم بیگ چغتائی کا سارا کام اکٹھا کر دیا۔ اب سید رفیق حسین پر کام کر رہا تھا لیکن انتظار حسین کہتے ہیں کہ ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی کے مشہور کردار بخت خاں کی زندگی کے بارے میں بھی اس نے بہت سی نئی باتیں جمع کر رکھی تھیں اور اس کردار پر بھی کام کرنا چاہتا تھا۔ کہتا تھا کہ بخت خاں بہت وجیہہ انسان تھا۔ جب وہ انگلستان گیا تو بہت سی انگریز عورتیں اس پر عاشق ہو گئیں۔

ندرت اور شدّت یہ دو الفاظ ایسے ہیں جن کا اطلاق ان الفاظ کی پوری توانائی کے ساتھ صلاح الدین پر کیا جا سکتا ہے۔ مذہب سے بہت لگاؤ تھا لیکن کہتا کہ میرا اسلام میرا بائی کے بھجنوں کے بغیر مکمل نہیں ہوتا۔ جسے پسند کرتا (چاہے انسان ہو چاہے کتاب یا گانا) پوری شدّت کے ساتھ پسند کرتا اور جس سے نفرت کرتا تو پوری شدّت کے ساتھ نفرت کرتا۔ غصے کا یہ عالم کہ امریکہ نے عراق پر حملہ کیا تو امریکی سینٹر جانا چھوڑ دیا۔ حالانکہ وہاں کی لائبریری اور فلمیں اس کی روزمرّہ زندگی کا حصّہ تھیں۔

اس شخص کو زندہ رہنے کے لیے کن چیزوں کی ضرورت تھی؟ کتابوں، فلموں اور موسیقی کی۔ شاید یہ مبالغہ ہو کیونکہ وہ شخص ایک ذمّے دار گھریلو انسان بھی تھا۔ اچھا شوہر اور بچّوں سے ٹوٹ کر پیار کرنے والا باپ بھی تھا۔ لیکن میرا خیال ہے کہ اگر اسے صرف کتابوں اور موسیقی کے ساتھ کسی غیر آباد جزیرے میں محبوس کر دیا جاتا تو وہ خوشی خوشی زندگی گزار لیتا۔

"مسعود۔ میرا جی چاہتا ہے کہ میں آخری عمر مالدیپ کے جزیرے پر گزاروں۔" ایک بار اُس نے کہا تھا۔

کئی برس ہم دوستوں کا یہ وتیرہ رہا کہ ہر شام اپنے انجنیئر دوست ہاشم خان کے فلیٹ پر جمع ہوتے۔ گپیں مارتے، بحث مباحثے کرتے اور گانے سنتے۔ دوست تھے محمد خالد اختر، محمد کاظم، اکرام اللہ اور شیخ عزیز الرحمٰن۔ ان دنوں صلاح الدین نے سوبھا لکشمی کا لانگ پلے ریکارڈ کہیں سے منگایا تھا۔ سوبھا نے اپنے مخصوص کرناٹکی انداز میں میرا کے بھجن گائے ہیں۔ یہ بھجن باقاعدہ عبادت کے طور پر سنے جاتے۔ کانن بالا، پنکج ملک، جگ موہن اور سہگل کی باری اس کے بعد آتی۔ سوبھا لکشمی کے بھجنوں سے صلاح الدین کی محبت کا یہ عالم تھا کہ اس نے ہم دوستوں کو ان کی کاپی کرا کے دی۔ اور پھر یہی شخص تھا جو حنیف رامے وغیرہ کے ساتھ قرآن پڑھنے اور سمجھنے کی محفلوں میں بھی پابندی کے ساتھ شامل ہوتا رہا۔

دُنیا بھر کی کسی کتاب، کسی مصنف یا کسی فلم یا کسی ڈائریکٹر، ایکٹر کے بارے میں مجھے کوئی بات معلوم کرنا ہوتی تو میں انسائیکلو پیڈیا سے رجوع نہیں کرتا، صرف صلاح الدین کو فون کر لیا کرتا اور مطمئن ہو جاتا۔ دوست مذاق اُڑاتے "یار وہ تکّا مارتا ہے، لگ گیا لگ گیا، نہ لگا نہ لگا۔" لیکن اس کے تکّے بھی اکثر ٹھیک ہی ہوتے تھے۔

اب مجھے پھر کلوننگ کی بات یاد آ رہی ہے۔ صلاح الدین کلوننگ پر رسالے اور کتابیں جمع کر رہا تھا کہ یہ اس کا شوق اور جنون تھا کہ جب ڈی این اے (DNA) کا غلغلہ ہوا تھا تو اس نے اس وقت بھی مجھے ایک کتاب دی تھی کہ "مسعود۔ اسے پڑھو اور اپنے بچّوں کو پڑھواؤ۔" میں سوچ رہا ہوں کیا ایسا ہو سکتا ہے کہ کلوننگ اور جینیات کی انجنیئرنگ ہو بہو وہ صلاح الدین جیسا پیدا کر دے؟ وہ انسان میرے پاس آئے۔ میں اس کے نرم گرم پسیجے ہاتھ میں اپنا خشک اور ٹھنڈا ہاتھ دینے کی کوشش کروں اور وہ عادت کے مطابق اپنے لمبے لمبے ہاتھ اس طرح دور تک پھیلائے جیسے پوری کائنات کو اپنے بازوؤں میں سمیٹ لینا چاہتا ہو اور پھر مجھے اپنے سینے سے لگا لے "مسعود۔ اس طرح نہیں۔ اس طرح۔"

لیکن ایسا نہیں ہو سکتا۔ کلوننگ اور جینیاتی انجنیئرنگ سب کچھ کر سکتی ہے صلاح الدین محمود جیسا دوبارہ پیدا نہیں کر سکتی۔

"مسعود۔" میرے کانوں میں آواز آ رہی ہے "ایک نظم کہی ہے۔ آ جاؤ اور سنو۔"

اور پھر کتابوں کی نفیس الماریوں سے بھرے کمرے کی ساری کھڑکیاں بند کر دی گئیں۔

ساری روشنیاں بجھادی گئیں۔ صرف ایک لیمپ جلتا چھوڑ دیا گیا تاکہ نظم پڑھی جاسکے۔ بڑے اہتمام سے کھنکار کر گلا صاف کیا گیا۔ گردن کو دو تین بار جھٹکے دیے گئے۔ پہلے دونوں ہاتھ پورے پھیلائے گئے پھر انھیں سمیٹ کر دائیں ہاتھ کی پہلی اُنگلی بائیں ہاتھ کی پسیجی ہوئی ہتھیلی پر آہستہ سے رگڑی گئی اور نظم شروع ہوگئی (یہ نظم کم سے کم دو بار سنائی گئی کہ پہلی بار میں "مزہ نہیں آیا۔")

روتے ہو
اب اپنے میں، بسنے والے
چہرے کو اس دُنیا میں
مُردہ پاکر
اپنے دوہرے
چہرے کے اندھے
آئینوں سے
روتے ہو
کیوں روتے ہو ◆◆

ہندی مسلم ثقافت کے فروغ میں
سید اشرف جہانگیر سمنانی کا حصّہ

محمد اسحاق

ہندوستان ایک ایسا ملک ہے جہاں متعدد اختلافات کے باوجود مختلف عناصر میں ہم آہنگی و اشتراک کا جذبہ موجود رہا ہے۔ جہاں دُنیا کے تمام بڑے مذاہب نے ایک دوسرے کے اثرات قبول کیے۔ عبّاسیوں کے زوال کے بعد تو ایران اور وسط ایشیا کی تہذیب و فکر کے نمائندہ افراد کے ہندوستان آنے کی تعداد میں خاصا اضافہ ہوا۔ سیاست، علم، ادب، فلسفہ اور تصوّف ہر ایک کے نمائندے یہاں آکر آباد ہونے لگے۔ رفتہ رفتہ ہندوستان کی حیثیت عہدِ وسطیٰ میں بالخصوص ایک ایسے مرکز کی ہوگئی جہاں کے خصائص و امتیازات کی وجہ سے لوگ یہاں آباد ہونے کو ترجیح دینے لگے اور غالباً ایسی کیفیت ہوگئی جس کا اظہار عراق کا ذکر کرتے ہوئے اسحاق بن ابراہیم موصلی نے اس قطعے میں کیا ہے:

ان قلبی بالتلّ تل عزاز

مع ظبی من الظباءِ الجوازی

شادن لم یر العراق وفیہ

مع ظرف العراق، دل الحجاز

یعنی میرا دل اس ٹیلے — عزاز کے ٹیلے — میں چوکڑیاں بھرنے والی ایک الھڑ ہرنی میں اٹکا ہوا ہے جس نے اگرچہ عراق کو دیکھا نہیں مگر اس کے باوجود اس میں عراق کی ظرافت کے ساتھ حجاز کے ناز و انداز بھی

جمع ہوگئے ہیں۔

بغداد کے لٹ جانے کے بعد شمالی ہندوستان کے اہم شہروں نے اپنی شاندار عظمت کا سکّہ ہر جگہ قائم کرنے میں کوئی کمی نہیں کی حتیٰ کہ جو یہاں نہیں آیا وہ بھی یہاں آئے بغیر یہاں کے قصائد بیان کرنے میں رطب اللسان ہوگیا۔

عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان کی تاریخ میں تصوّف اور صوفیاء کے اثرات سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ انھوں نے ہندوستانی کلچر کی عشق و بھکتی کی روایات میں صوفیانہ معرفت الٰہی کی روح کا اضافہ کیا۔ تصوّف کی روح عشق و محبت ہے۔ صوفی کی نگاہ میں دوست اور دشمن کی تمیز مٹ جاتی ہے، ہر جگہ ہر چیز میں اسے عشق و محبت کا جلوہ نظر آتا ہے، ہر چیز سے محبّت کی بو آتی ہے۔ ہر چیز اسے بھلی معلوم ہوتی ہے۔ ہر چیز اسے اپنی طرف کھینچتی ہے، ساری کائنات اس کے عشق و محبت کا مرکز بن جاتی ہے۔ اس رویے اور فکر و خیال کا اخلاق پر بلکہ پوری زندگی پر نہایت مثبت اثر پڑتا ہے۔

حضرت مخدوم سیّد اشرف جہانگیر سمنانیؒ نے ارشاد فرمایا:

کلمة التصوف وحکایات التعرف بحر، من بحار العرفان ومعدن من معادن الوجدان یخرج منه اللؤلؤ والمرجان۔

یعنی تصوف کی باتیں اور معرفت کی حکایتیں عرفان کا سمندر اور وجدان کی کان ہیں جہاں سے لولو و مرجان برآمد ہوتے ہیں[۲]

تصوف کے اہم سلسلوں میں ایک سلسلہ کبرویہ ہے جس کے سرّی اور صوفیانہ تجربات کا دائرہ نہایت وسیع ہے جس کی بنیاد خیوا (وسط ایشیا) کے حضرت نجم الدین کبریٰ (۱۲۲۱-۱۱۴۵) نے رکھی تھی۔ انھوں نے تحصیل علم کے لیے عالم اسلام کی سیاحت کی پھر تقریباً ۱۱۸۵ء میں خوارزم واپس آئے جہاں ۲۱-۱۲۲۰ میں منگولوں کے حملوں کے دوران انھیں شہید کردیا گیا۔ آپ کی آخری آرام گاہ ازگین میں واقع ہے[۳]

سلسلۂ کبرویہ سے بہت سے ذیلی سلسلے وجود میں آئے۔ جن میں بیشتر ہندوستان آئے۔ بعض کا اب وجود بھی باقی نہ رہا لیکن تاریخی اعتبار سے آج بھی ان کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ ان ذیلی سلسلوں میں جو سلسلے ہندوستان آئے اور جن کے اثرات بھی غیر معمولی رہے ان میں فردوسیہ،

ہمدانیہ، اشرفیہ، نوربخشیہ، یعقوبیہ وغیرہ ہیں۔ سید اشرف جہانگیر سمنانیؒ کا شمار اُن بزرگوں میں ہوتا ہے جنھیں کبرویہ سلسلے کے روحانی چشمے سے سیراب ہونے کی بھرپور سعادت حاصل ہوئی۔[۴]

پروفیسر محمد مجیب نے انڈین مسلمس کے حاشیے میں تحریر فرمایا ہے کہ خواجہ اشرف جہانگیر سمنانی ایک ممتاز صوفی اور کثیر التصانیف بزرگ تھے وہ شیخ علی ہمدانی کے ساتھ ہندوستان تشریف لائے اور شیخ علاء الحق کے مُریدوں کے حلقے میں شامل ہوگئے۔ کچھوچھہ میں سکونت اختیار کی۔ مذکورہ کتاب میں مصنف نے اشرف جہانگیر سمنانی کی حیات وخدمات کا تذکرہ نہیں کیا۔ کیوں کہ ان کی ولادت ہندوستان میں نہیں ہوئی اور " ہندوستانی مسلمان" کی ان کی تعریف کے دائرے میں وہ نہیں آتے ہیں۔[۵] سید اشرف جہانگیر سمنانیؒ اگرچہ ہندوستان میں نہیں پیدا ہوئے لیکن ہندوستان میں انھوں نے اپنی زندگی کا قیمتی حصہ گزارا ہندوستانی سلاطین واُمرار، صوفیار وعلمار اورعوام سے ان کے گہرے مراسم وروابط رہے۔ انھیں یہاں کی سرزمین سے خصوصی لگاؤ تھا۔ بنگال کا تذکرہ انھوں نے سلطان ابراہیم شرقی کے نام اپنے ایک تحریر کردہ مکتوب میں یوں کیا ہے :

"سبحان اللہ ! بنگالہ ملک بھی کیسا ملک ہے کہ گرد ونواح کے اکثر اولیار یہاں آکر آباد ہوگئے ہیں۔ زہے " دیار ہفت کالہ" کہ جہاں بہت سی برگزیدہ ہستیاں اطراف سے آکر بس گئی ہیں۔ چنانچہ صرف دیوگاؤں میں شیخ اعظم حضرت شہاب الدین سہروردی کے اسّی معتبر خلفار مدفون ہیں اور اکثر خلفائے سہروردیہ مہسون میں، جلالیہ فرقے کے بہت سے اصحاب دیوتلہ میں، صاحب رسوخ شیخ احمد دمشقی اور حضرت شیخ شریف الدین تواماں کے کئی ایک بہترین برگزیدہ یار احباب نازکرنی ہیں اور ازلی اثنا عشری قدرخانیے سونارگاؤں میں آسودہ خاک ہیں۔ حضرت شرف الدین یحییٰ منیری اور خاص طور پر ان کے شاگرد یہیں ہوئے۔ ان کے علاوہ حضرت بدر عالم اور رائے بدرعالم زاہدی کے نام بھی قابلِ ذکر ہیں۔ مختصر یہ کہ بنگالہ میں کسی ملک یا شہر کا تو ذکر ہی کیا کوئی قصبہ اور گاؤں ایسا نہیں کہ جس میں کوئی نہ کوئی منتخب روزگار مدفون نہ ہو۔

اکثر مشہور خانوادوں کے مشائخ اسی جگہ موجود ہیں جو آسودۂ خاک ہیں-ان
کی تعداد بھی کافی ہے اور جو ہنوز زندہ ہیں وہ بھی ان گنت ہیں"[6]

سیّد اشرف جہانگیر سمنانیؒ نے ہند اسلامی ثقافت کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا۔ انھوں نے اخلاقیات اور تصوف پر اُردو زبان کی تاریخ کا سب سے پہلا رسالہ تصنیف کیا۔[7] ان کی ذات سے سماج کا ہر طبقہ، سلاطین امراء، آزاد و غلام، علماء و صوفیاء، مسلم و غیر مسلم، مرد اور عورتیں سبھی متاثر ہوئے۔ انھوں نے ہندوستانی سماج کو سمنانی تاج بادشاہت پر ترجیح دی اور ہندوستانی سماج نے انھیں ایسا اپنایا کہ ان کا نام اور ان کی خانقاہ آج بھی زائرین کے لیے بے حد کشش رکھتی ہے۔

تذکرہ نگاروں نے لکھا ہے کہ حضرت مخدوم سید اشرف جہانگیر سمنانی کے والد ابراہیم شاہ سمنان کے بادشاہ تھے۔ عمادالدین کی وفات کے بعد ان کے بیٹے ابراہیم شاہ تخت سلطنت پر جلوہ افروز ہوئے اور علاء الدین برمکی کو اپنا وزیر بنایا۔ انھیں تعلیم و تعلّم سے خاصی دلچسپی تھی۔ وہ صوفی عارف تھے۔ ان کی زوجہ خواجہ احمد یسوی کی بیٹی خدیجہ تھیں، جنھیں مذہبی امور میں بے حد دلچسپی تھی۔ سیّد اشرف ان نیک ماں باپ کے فرزند تھے۔ پندرہ سال کی عمر میں والد کی وفات ہوگئی۔ آپ کو سمنان کی سلطنت اپنے والد سے وراثت میں ملی۔ بارہ سال تک حکومت کرنے کے بعد ستائیس سال کی عمر میں ترک سلطنت اختیار کر کے عارف کامل کی تلاش میں نکل پڑے اور بنگال پہنچے۔[8] بیان کیا جاتا ہے کہ بادشاہت کے دوران ایک بار سیّد اشرف سمنانی شکار کے لیے روانہ ہوئے۔ ایک گاؤں کے قریب خیمہ گاڑ دیا۔ وہاں ایک بوڑھی عورت روتی پیٹتی آئی اور فریاد کیا کہ کسی سپاہی نے زبردستی اس کے گھر میں گھس کر اُس کا دہی پی لیا ہے۔ سیّد اشرف نے دریافت فرمایا کہ تم اس کو پہچانتی ہو۔ اس عورت کے انکار پر انھوں نے سپاہیوں کو کھڑا کیا جس سپاہی پر شبہ ہوا اس کے حلق میں انگلی ڈال دی۔ سپاہی کو فوراً قے ہوگئی اور تازہ دہی اس کے پیٹ سے باہر آگیا۔ سپاہی کو سزا دینے کے بعد اس بوڑھی عورت کو معاوضہ دیا گیا۔[9]

لطائف اشرفی کے مطابق آپ پیدائشی ولی تھے۔ سات برس کی عمر میں قرآن پاک کو سات مختلف قرأت میں حفظ کر لیا تھا، چودہ برس کی عمر میں علوم ظاہری سے فراغت پائی۔[10] والد کی وفات کے بعد بظاہر تخت و سلطنت پر متمکن ہوئے لیکن تصوّف میں دلچسپی کی وجہ سے خاصا وقت

حضرت شیخ رکن الدین علاء الدولہ کی صحبت میں گزرتا۔ اسی دوران آپ نے ایک خواب دیکھا جس میں انھیں ہندوستان جانے کی ہدایت تھی۔ انھوں نے اپنا خواب اپنی ماں خدیجہ بیگم سے بیان کیا اور سفر کی اجازت چاہی تو انھوں نے اس جواب کی تصدیق کرتے ہوئے فرمایا کہ مجھے بھی خواب میں بشارت ملی ہے کہ تمھارا ایک لڑکا بہت بڑا فقیر ہوگا[11]۔ چنانچہ وہ اپنے بھائی محمد شاہ کو تخت سپرد کر کے سلطنت سے دستبردار ہو گئے اور اپنی ماں کو الوداع کہا[12]۔

اللہ تعالیٰ کو سید اشرف جہانگیر سمنانیؒ کو زمان و مکان کی محدود جہانگیری و بادشاہت سے اوپر اُٹھا کر بہت ساری سعادتیں اور نوازشیں عطا کرنی تھیں :

منظر حق و مظہر تحقیق ۔۔۔ بر خلائق دلش رحیم و شفیق
ہر کہ با دنشست شاہے شد ۔۔۔ وانکہ آمد بدست ماہے شد

یعنی حق کے منظر اور تحقیق کو ظاہر کرنے والے ان کا دل مخلوق کے لیے رحم کرنے والا اور مہربان ہے۔ جو شخص آپ کے ساتھ بیٹھتا ہے، بادشاہ ہوتا ہے اور جو ہاتھ میں آتا ہے چاند ہو جاتا ہے[13]۔

آپ کا ذکر آپ کے نہایت مستند و معتبر مرید حضرت نظام یمنی نے ان لفظوں میں کیا ہے :

در ولایت بہ مسند شاہی	ولایت کے شاہی مسند پہ
او نشست ز روئے آگاہی	وہ آگاہی کے اعتبار سے بیٹھا
نہ ز روحسنی دلش رنجہ	کسی کی بے رخی سے اس کا دل رنجیدہ نہیں ہے
نہ ز قبول کسے قوی پنجہ	اور کسی کے قبول کرنے سے اس کا ہاتھ مضبوط نہیں ہے
گفت حالش بصبر ایوبی	اس کی حالت صبر ایوبؑ جیسی ہوتی ہے
سخت راست زشت را خوابی	سخت کے لیے سخت اور بُرے کے لیے اچھا ہے
نہ کسے را گرفت برکارش	کسی کو اس کے کام پر نہیں پکڑتا ہے
نہ شکے در فنون گفتارش	اور اس کی گفتگو میں کوئی شک نہیں ہوتا ہے
گشت یاران کتاب و از سنت	طلب کرنے والوں کے لیے بلا احسان جتلائے
طالبان را بہ سعی بے منت	کتاب و سنت کا مددگار ہوا

وقتش آں بر سر زبان راند	اس کا وقت ساری زبانوں پر ہے
کہ خدا خواہد و خدا داند	کہ خدا چاہتا ہے اور خدا جانتا ہے
بر تو ہر مشکلے کہ گیرد عقل	جو مشکل تیرے پاس عقل لاتی ہے
کندش بر تو کشف در دم نقل	تو نقل کے وقت اسے کھول دیتا ہے
روح در عرش و جسم در زنداں	روح عرش میں اور جسم قید خانے میں
چہرۂ او کشادہ لب خنداں	اس کا چہرہ کشادہ اور منہ خنداں ہے
شہرہ در شہرہا بپاک روی	پاک روی میں تو مشہور ہے
بازوی او بشرع و عقل قوی	اس کا بازو عقل و شرع سے مضبوط ہے
تارک مملکتِ جہاں بانی	دنیا کی حکومت کا چھوڑنے والا ہے
صاحب شوکت خدا دانی	خدا کا جاننے والا صاحب شوکت ہے
در سلوک از مراتب ادنیٰ	سلوک میں ادنیٰ مرتبے سے
قاب قوسین یافت او ادنیٰ	قاب قوسین او ادنیٰ تک کمال پایا
گرد آفاق پر لمعۂ نور	دنیا کے گرد نور کی چمک سے بھرا ہوا ہے
حاضر و غایبش ز نور حضور	اس کے نور سے غایب اور حاضر روشن ہے
در ضمیرش کہ ذات شہود است	اس کے دل میں کہ ذات شہود ہے
ہر چہ معدوم بود موجود است	جو کچھ معدوم ہے وہ موجود ہے
از کمال متابع نبوی	حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی پوری تابعداری سے
مظہر واردات مصطفوی	آپؐ کے واردات کے مظہر ہیں
در جنابت کہ کعبہ علیا است	آپؐ کا دربار کہ بلند کعبہ ہے
ہمہ سر بر آستاں صفا است	سارے لوگوں کا سر آستانے پر ہے

ہمارے سردار، ہمارے مولیٰ، ہمارے سینوں کے لیے شفا، ہمارے دلوں کے طبیب، اولیاء کے پیشوا، صاف دل والوں کے مقتدا حضرت میر سید اشرف جہانگیر سمنانیؒ۔

متع اللہ تعالیٰ بجمیع الطالبین المسترشدین الیٰ یوم الدین - اللہ تعالیٰ تمام طالبین اور

مریدین کو آپ کی ذات وصفات سے قیامت تک فائدہ عطا کرے۔[۱۴]

سید اشرف جہانگیر سمنانیؒ ماوراالنہر سے ہوتے ہوئے بخارا اور سمرقند آئے وہاں سے اوچ پہنچے جہاں ان کی ملاقات حضرت جلال الدین بخاری معروف بہ جہانیاں جہاں گشت (۱۳۰۷-۱۳۸۳/ ۷۰۷-۷۸۵) سے ہوئی۔ پھر دہلی، بنگال و بہار کا سفر کرتے ہوئے کچھوچھہ شریف میں مقیم ہو گئے۔ کچھوچھہ میں سکونت اختیار کرنے سے پہلے وہ پاؤنڈا (بنگال) میں رہے۔ جہاں شیخ علاء الحق چشتی سے ان کی ملاقات ہوئی۔ انھوں نے نہایت پُرتپاک انداز میں آپ کا خیر مقدم کیا اور آپ کے مریدوں میں شامل ہو گئے۔ آپ نے ان کی خانقاہ میں بارہ برس گزارے جہاں سے آپ کو خرقہ اور خلافت نامہ حاصل ہوا۔ آپ کے پیر و مرشد نے آپ کو جہاں گیر کا لقب بھی دیا۔ اس کے بعد شیخ نے آپ سے جونپور میں سکونت اختیار کرنے کے لیے کہا۔ آپ ان کی خواہش کا احترام کرتے ہوئے وہاں سے جونپور کے لیے روانہ ہو گئے۔ پاؤنڈا کے عوام اور اُمراء کی بڑی تعداد آپ کو الوداع کہنے اُمڈ آئی۔ خاصی تعداد میں لوگ اونٹوں، گھوڑوں اور علم ونشانوں کے ساتھ آپ کے ساتھ ہو لیے جب آپ ان تمام لوازمات واسباب کے ساتھ منیر پہنچے تو ایک مقامی صوفی شیخ سمن اردوی نے اس شان وشوکت کو ناپسند کیا۔ سید اشرف نے جواباً فرمایا کہ میخیں جن میں گھوڑے باندھے جاتے ہیں زمین میں ہوتی ہیں ان کے دل میں نہیں۔ پھر وہ محمد آباد (ضلع اعظم گڑھ کا ایک قصبہ) میں تشریف لائے۔ محمد آباد سے وہ ظفر آباد (نزد جونپور) آئے۔ کچھ دنوں ظفر آباد میں قیام کے بعد وہ جونپور آئے جہاں شرقی حکمراں سلطان ابراہیم (۱۴۰۱-۴۰) نے آپ کا استقبال کیا۔ قاضی شہاب الدین دولت آبادی آپ سے بہت متاثر ہوئے اور وہ آپ کے مریدوں میں شامل ہو گئے۔ سید اشرف سمنانی نے قاضی شہاب الدین کو اپنے خرقے اور خلافت سے نوازا۔[۱۵]

بعد میں انھوں نے ریاست جونپور میں یوگیوں کی آبادی میں قیام کیا، جہاں کے بارے میں عام خیال تھا کہ اس جگہ جنوں کے اثرات ہیں۔[۱۶] اس جگہ کا پرانا نام غالباً اسی نسبت سے روح آباد رہا ہو جو تبدیل ہو کر کچھوچھہ ہو گیا۔[۱۷] کچھوچھہ میں سکونت اختیار کرنے کے تھوڑے دن بعد وہ پھر سیر وسیاحت کے لیے نکل پڑے اور اس مرتبہ وہ مکہ معظمہ دو بار گئے۔ پھر مدینہ منورہ، کربلا، نجف، ترکی، دمشق، بغداد، کاشان، سمنان، مشہد اور غزنہ ہوتے ہوئے ملتان اور دہلی کے راستے واپس آئے۔[۱۸]

سیّد اشرف جہانگیر سمنانیؒ کا مزار کچھوچھہ شریف میں واقع ہے۔ یہ جگہ شمالی ہندوستان کے ان چند اہم مقامات میں سے ہے جہاں بلا کسی تفریق مذہب و نسل اور علاقہ عوام حاضر ہوتے رہتے ہیں اور آسیب و سحر زدہ اور دوسرے امراض کے شکار لوگ اس مزار پر حاضر ہوتے ہیں اور ان کا بطورِ خاص علاج ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ بفضلِ الٰہی یہ مریض وہاں صحت یاب بھی ہوتے ہیں[19]۔ ان کے علاج میں ظالمانہ، بے رحم اور غیر انسانی طریقے بھی اختیار کیے جاتے ہیں، وہ اپنے سروں کو دیواروں اور فرش پر پٹختے اور مارتے نظر آتے ہیں[20]۔

اس مزار پر شروع سے سلاطین و امرا اسلام وحصول برکت کے لیے حاضر ہوتے رہتے ہیں۔ مزار کے گرد ایک تالاب ہے جس نے مزار کا احاطہ کیا ہے اس کو نیر شریف کہتے ہیں۔ یہ تالاب حضرت مخدوم کے عہد میں ان کے عقیدت مند و تربیت یافتہ مریدوں نے تیار کر لیا اور وہ بھی اس طرح کہ "پھاوڑے کی ہر ضرب نفی و اثبات کی ضربوں کے ساتھ ہوتی تھی۔ اس کا پانی نہایت متبرک سمجھا جاتا ہے۔ مریض اس کو پیتے ہیں، اس سے غسل کرتے ہیں، دوسرے مقامات پر تبرک کے لیے لے جاتے ہیں۔ بکثرت مریضوں کو اس سے شفا ہوتی ہے، سحر و جنّات کے لیے تو یہ آستانہ عدالت عالیہ ہے۔ روزانہ عدالت ہوتی ہے اور صدہا آسیب زدہ آستانے کے سامنے صفیں باندھے موجود ہوتے ہیں، ان کے آسیب و جنّات حاضر ہو جاتے ہیں اور توبہ کر کے آسیب زدہ کو چھوڑ دیتے ہیں اور جو اجنّہ شریر ہوتے ہیں وہ سزا یاب ہوتے ہیں، عجیب و غریب وقائع رونما ہوتے رہتے ہیں۔ اس آستانے کا چراغ آسیب و سحر کے دفع کے لیے تمام ممالک میں جاتا ہے[21]۔"

سیّد اشرف جہانگیر سمنانیؒ اپنے عہد کے ایک ممتاز صوفی اور مذہبی و روحانی پیشوا تھے۔ ان کے زہد و تقویٰ اور روحانی کمال سے سماج کا ہر طبقہ متاثر ہوا۔ ان کی ذات سے متعدد کرامات ظاہر ہوئیں بعد میں ان لوگوں نے مزید ان میں اضافے بھی کیے۔ لوگ اپنے مادی اور روحانی فائدوں کے حصول کے لیے ان کی قربت کے خواہشمند ہوتے۔ ان کے ملفوظات اور حرکات بڑی احتیاط سے قلمبند ہوئیں۔ یہ اعتقاد عام طور پر اس زمانے میں بھی پایا جاتا تھا اور آج بھی سمجھا جاتا ہے کہ جو کچھ ان کی زبان سے ادا ہوتا وہ یقیناً پیش آتا ہے۔ ولی کامل کو یہ قدرت حاصل ہوتی ہے کہ عالمِ مثال سے اس عالم میں کسی چیز کو ظاہر کر سکیں۔ وہ بیماروں کو شفا دے سکتے ہیں۔ بہروں کی سماعت واپس لا سکتے

ہیں۔ ان کے واسطے سے عمر میں اضافہ ہوسکتا ہے۔ چنانچہ ان تصوّرات نے ہندوستانی مسلمانوں کے دلوں میں دوسرے اہم صوفیوں کی طرح ان کی خانقاہ، مزار اور آستانے سے بھی عقیدت و احترام کا غیر معمولی جذبہ پیدا کیا۔ بزرگوں سے محبت و عقیدت اور ان کے مزاروں کی زیارت اور ان سے استعانت کا مزاج ہندوستانی مسلمانوں میں ہی مخصوص نہ تھا بلکہ یہ مزاج عراق، ایران اور وسط ایشیا سے ہندوستانی مسلمانوں کو ورثے میں ملا تھا، نیز قدیم ہندوستان کے گرو چیلہ کا وسیع تصور برادرانِ وطن میں پہلے ہی سے موجود تھا۔ مزید برآں مقامی دیوی دیوتاؤں کی پوجا کا عالمی تصور جس کا آغاز ہندوستان میں ہوا، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کی مذہبی زندگی پر بزرگوں کی عقیدت و محبّت اور ان سے استعانت کی شکل میں ظاہر ہوا ہو[۲۲]۔ اگر معروضی انداز میں جائزہ لیا جائے تو اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ہندوستانی مسلمانوں کی زندگی کا کوئی دوسرا پہلو اپنے اندر اتنی، وسعت، گہرائی اور مضبوطی نہیں رکھتا جتنا بزرگوں سے عقیدت کا یہ مزاج جس کی شکل ہمیں پورے ہندوستان میں نظر آتی ہے اور جس کا اظہار کچھوچھہ شریف میں زائرین، مجاورین اور ان سے وابستہ افراد کا رنگ، اگہن اور اواخرِ محرم میں کرتے ہیں۔ ◆◆

حواشی

۱۔ احمد امین، ضحی الاسلام، الجزء الاول، مطبعۃ لجنۃ التالیف والترجمہ والنشر، القاہرہ، ۱۹۳۸ء، ص ۹

۲۔ سید مخدوم اشرف جہانگیر سمنانی، لطائف اشرفی، جلد اوّل، مرتبہ: حضرت نظام یمنی، اردو ترجمہ: مولانا عبدالحق پرتاپوری، دانش بک ڈپو، ٹانڈہ، فیض آباد، ۱۹۹۲ء، ص ۲۹

۳۔ ترمی منگھم جے اسپنسر The Sufi Orders in Islam، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، نیویارک، ۱۹۷۳ء، ص ۵۵

۴۔ ایضاً، صفحات ۸۰-۵۵

۵ محمد مجیب، انڈین مسلمس، منشی رام منوہر لال پبلشرس پرائیویٹ لمیٹڈ، ۱۹۸۵ء، ص ۱۷۱

۶۔ ایس۔ ایم۔ اکرام و وحید قریشی (مرتبین) دربار ملی، ترجمہ و تعلیقات و حواشی: خواجہ عبدالمجید یزدانی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۶ء، صفحات ۴-۳-۲

۷۔ محمد مجیب، انڈین مسلمس، حوالہ سابق، صفحہ ۱۸۱

۸۔ سید وحید اشرف، مقدمہ لطائف اشرفی، دانش گاہ مہاراجہ سیاجی راؤ بڑودہ، ۱۹۷۶ء، صفحات ۱۲-۱۱

۹۔ سید اقبال احمد جونپوری، تاریخ سلاطین شرقی اور صوفیائے جونپور، جلد اول، دانش بک ڈپو، ٹانڈہ، فیض آباد، ۱۹۸۸ء، صفحہ ۴۹۶ ۱۰۔ سید امام الدین، برکات الاولیا، دہلی، ۱۳۲۲ھ، صفحہ ۲۹

۱۱۔ تاریخ سلاطین شرقی اور صوفیائے جونپور، حوالہ سابق، صفحات ۸-۴۹۷

۱۲۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد دوم، دانش گاہ پنجاب لاہور، ۱۹۶۶ء، صفحہ ۸۸۰، نیز جوشی گزیٹر آف اترپردیش فیض آباد۔ الہ آباد، ۱۹۶۰ء، صفحات ۳-۳۸۲

۱۳۔ لطائف اشرفی، حصہ اول، حوالہ سابق، صفحہ ۶ ۱۴۔ ایضاً، صفحات ۹-۷

۱۵۔ شیخ عبداللطیف، (۱۳۰۱-۱۵۵۰)، 'Muslim Mystic Movement in Bengal کے۔پی۔ باگچی اینڈ کمپنی، کلکتہ، ۱۹۹۳ء، صفحات ۲۸-۲۵

۱۶۔ شمل (انے ماری) Islam in the Indian sub-continent، ای۔جے۔ برل، لنڈن، دی نیدر لینڈس، ۱۹۸۰ء، صفحہ ۴۱

۱۷۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، حصہ دوم، حوالہ سابق، صفحہ ۷۸۹

۱۸۔ ایضاً، صفحہ ۷۸۹

۱۹۔ شاہ ابو احمد محمد علی حسین اشرفی، وظائف اشرفی، مرادآباد، ب ت، صفحات ج-د

۲۰۔ شمل (انے ماری) Islam in the Indian sub-continent، حوالہ سابق، صفحہ ۴۱

۲۱۔ شاہ ابو احمد محمد علی حسین اشرفی، وظائف اشرفی، حوالہ سابق، صفحات ج-د

۲۲۔ ڈیوک ای۔سی، اور ٹائٹس ڈی مورے، The Religious Quest of India- Indian Islam، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، بمبئی، ۱۹۳۰ء، صفحات ۴۶-۱۳۱

لکھنؤ کی تاریخی عمارتوں کا فنّی مُطالعہ

سیّد محمد عزیز الدین حسین

لکھنؤ ہماری تہذیب کا ایسا جیتا جاگتا نمونہ تھا جو اپنی رنگینی، وسعت اور دلربائی کے اعتبار سے تقریباً ڈیڑھ سو سال تہذیب و ثقافت کے میدان میں ہندوستان کی سربراہی کا فریضہ انجام دیتا رہا۔ یہ ہندوستانی و ایرانی تہذیبوں کا ایک خوبصورت سنگم تھا جس میں ہندوستانی اور ایرانی روایات کی لطافت ہم آغوش تھیں۔

مغل بادشاہوں اور خاص طور سے اکبر نے فنی ہم آہنگی پر بڑی توجہ دی۔ اکبر نے نہ صرف سیاسی حد تک صلح کل کی پالیسی اپنائی بلکہ عالمگیری صلح کے پیغام کو سماج و ثقافت کی جڑوں تک پہنچا دیا تاکہ یہ ہم آہنگی مضبوط اور پائدار ثابت ہو سکے۔ اس لیے کہ سیاسی پالیسیوں کی جڑیں اتنی مضبوط نہیں ہوتیں جتنی کہ ثقافتی جڑیں گہری اور مضبوط ہوتی ہیں۔ ہمایوں کے عہد کے دوسرے دور (۱۵۵۵-۱۵۵۶ء) سے مغل حکومت کے دروازے ایرانی علمار اور دانش وروں کے لیے کھول دیے گئے۔ اکبر کے عہد (۱۵۵۶-۱۶۰۵ء) میں فتح اللہ شیرازی نے نظام تعلیم میں ایسی تبدیلیاں کیں جنھوں نے انقلاب برپا کر دیا۔ ہندوستانی مدرسوں کے نصاب تعلیم میں معقولی علوم کو واضح طور پر ترجیح دی جانے لگی۔ عقلی علوم کی ہندوستان میں نشو و نما میں ایرانی علمار نے نمایاں کردار ادا کیا تھا۔ دراصل یہی وہ لوگ تھے جو ایران سے یہ علوم اور فکر ساتھ لے کر آئے اور انھیں ہندوستان میں متعارف کرایا۔ ان علوم نے تخلیقی فکر کی قوت پیدا کی۔ اس کے نتیجے میں تہذیب و ثقافت کے ارتقار میں بڑی مدد ملی۔

بعض ہندوستانی علمار نے نہ صرف ان علمار کی مخالفت کی بلکہ انھوں نے علوم معقولات کی بھی مخالفت کی اس لیے کہ ان کی اشاعت ان کے ذاتی مفادات کے لیے بھی خطرہ تھی۔ وہ یہ نہیں چاہتے تھے کہ ہندوستانی مسلمانوں میں تخلیقی فکر کی قوت پیدا ہو اور اس سے سب سے بڑا خطرہ ان کی تقلید کو تھا۔ ان میں اہم کردار شیخ احمد سرہندی کا تھا۔ اکبر نے ان علمار کی قطعی کوئی پروا نہ کی اور اکبر نے ترکیبی حکمتِ عملی کو اپنایا جس سے ہندوستانیوں میں ہم آہنگی پیدا ہو سکے اور اس کا ذریعہ تہذیب و ثقافت کو بنایا اس لیے کہ تہذیب و ثقافت کا اپنا کوئی مذہب نہیں ہوتا۔ تہذیب و ثقافت میں کوئی تعصب نہیں ہوتا بلکہ ہر مکتب فکر کے ساتھ مل کر اس سماج میں ضم ہو جاتی ہیں اور بلا تفریق مذہب و ملت اپنے ہر محب کا استقبال کرتی رہتی ہے۔ کیا کوئی بتا سکتا ہے کہ فن تعمیر نے کسی مذہب کے ساتھ تعصب برتا۔ فن تعمیر نے ہر مذہب کے عبادت خانے بنانے میں کشادہ دلی کا ثبوت دیا اور اپنا تشخص ختم کر کے اس کا حصہ بن گئے۔ اسی نے مندر کی تعمیر کی اور اسی نے گرجا اور مسجد کو ایک شکل دی۔ فن تعمیر کی خصوصیات مندر کے ساتھ مندر کی، مسجد کے ساتھ مسجد کی اور چرچ کے ساتھ چرچ کی ہو لیں۔ جب تک کسی سماج میں ثقافتی قدریں مضبوط رہیں گی سیاسی و سماجی معاملات میں بھی ہم آہنگی رہے گی اور جیسے جیسے تہذیب و ثقافت کی جڑیں کمزور پڑنا شروع ہو جائیں گی سیاسی و سماجی معاملات میں بھی فرقہ وارانہ رجحانات پیدا ہونے شروع ہو جائیں گے۔ مغل بادشاہ اکبر نے تہذیب و ثقافت کے ذریعے سے تمام ملک کو ایک وحدت میں ڈھالا۔ ان میں جن شعبوں نے اہم کردار ادا کیا وہ فن تعمیر، صنعت گری، موسیقی اور دوسرے فنون لطیفہ تھے۔ اورنگزیب نے تہذیب و ثقافت کی سرپرستی نہیں کی جس کے نتیجے میں وحدت ختم ہو کر انتشار میں تبدیل ہونا شروع ہوئی۔ مغل حکومت مختلف قسم کے حادثات کا شکار ہوئی۔ مصحفی دلی کی اس زبوں حالی کا بیان اس طرح کرتے ہیں:

اے مصحفی اس کا کروں مذکور کہاں تک ہے صاف تو یہ گلشن دہلی پہ خزاں ہے

اودھ مغل حکومت کے صوبوں میں سے ایک صوبہ تھا۔ اٹھارویں صدی کی ابتدا سے ہی مغل حکومت کا مرکزی نظام کمزور ہونا شروع ہوا اور صوبائی حکومتوں کا عروج شروع ہوا۔ انھوں نے آہستہ آہستہ طاقت حاصل کرنا شروع کر دی اس طرح سے صوبائی حکومتوں کا عروج ہوا۔ جہاں اٹھارہویں صدی عیسوی میں دوسری تبدیلیاں واقع ہوئیں انھیں میں اودھ کی حکومت کا عروج نوابانِ اودھ کی

سرپرستی میں ہونا شروع ہوا۔ اودھ نہ صرف ایک نیا سیاسی مرکز بن کر اُبھرا بلکہ اسی دور ۱۷۰۰ء۔
۱۸۵۷ء میں اودھ کو تہذیبی و ثقافتی اعتبار سے بھی بڑی اہمیت حاصل رہی۔ دراصل تہذیبی
روایات کے تحفظ کے لیے ایک پُرامن علاقے کی ضرورت تھی' وہ دتی کے زوال کے بعد یا تو جنوب
میں دکن تھا یا مشرق میں اودھ تھا۔ اودھ نے انگریزوں سے صلح کر کے کم ازکم یہ اعتماد ضرور
حاصل کر لیا تھا کہ روپیہ خواہ کتنا ہی صرف ہو لیکن ملک بیرونی حملوں اور اندرونی خانہ جنگیوں سے
محفوظ رہے گا۔ اسی لیے لکھنؤ میں اس دور میں کوئی قلعہ تعمیر نہیں ہوا۔ لکھنؤ دتی کے مجلسی آداب اور تہذیبی
اطوار کے لیے بھی ایک جائے پناہ قائم ہوگئی تھی۔ دتی کے اثرات کی یہاں جو تجدید ہوئی وہ اودھ
کے مادی وسائل کے عین مطابق تھی۔ لکھنؤ اپنے انصرام سلطنت و اختیارات کے لحاظ
سے قدیم اور پُرشوکت دتی کا محض ایک مختصر نمونہ تھا اور اس طرح اودھ نے اپنے محدود وسائل کے
پیشِ نظر قدرے چھوٹے پیمانے پر مشرقی تمدن کا آخری نمونہ پیش کیا۔ اس تہذیبی احیا میں
تین بڑے عناصر ایسے تھے جنھوں نے لکھنؤ کی تہذیب کو ایک امتیازی حیثیت دے دی تھی ان میں سب
سے اہم عنصر مالی خوشحالی تھا۔ اس کے بعد مذہب کا ایک خاص انداز اور تیسرے نمبر پر اودھ کی مقامی
خصوصیات۔ نوابان اودھ نے بھی سیاسی' ساجی' تہذیبی اور ثقافتی زندگی میں مغلوں اور خاص طور
سے اکبر کی ترکیبی حکمت عملی کو اپنایا۔ نوابان اودھ نے جہاں دوسرے فنون کے ارتقا میں دل چسپی لی
انہی میں فنِ تعمیر بھی تھا۔ ان کے دور میں مختلف قسم کی عمارتوں کی تعمیر ہوئی جو ہندوستان کے فن تعمیر
کی تاریخ میں ایک باب کی حیثیت رکھتی ہیں۔ آرکیالوجیکل سروے آف انڈیا نے تو لکھنؤ کے چند آثار قدیمہ
کو اپنی فہرست میں شامل کیا اور ان کی حفاظت کی ذمّے داری لی۔ انڈین نیشنل ٹرسٹ فار آرٹ اینڈ کلچرل
ہیریٹیج یہ اہم کام انجام دے رہا ہے کہ وہ مختلف شہروں اور قصبات کی یادگار تاریخی عمارتوں کی
مفصل فہرست تیار کروا رہا ہے کہ جن کو آرکیالوجیکل سروے آف انڈیا نے اپنی فہرست میں شامل
نہیں کیا۔"انٹیک" ان غیر فہرستی آثار قدیمہ کی درجہ بندی بھی کروا رہا ہے" تاکہ آیندہ پلان کے تحت
ان کی حفاظت کا انتظام ہو سکے۔ انٹیک نے لکھنؤ کے غیر فہرستی آثار قدیمہ کی فہرست اور درجہ بندی کا
کام راقم کے سپرد کیا۔ جس کو میں نے ۱۹۹۰ء میں مکمل کر دیا۔ میں اس سے پہلے کئی مرتبہ لکھنؤ گیا لیکن
اس دفعہ میں دوسرے ہی خیالات کے ساتھ لکھنؤ پہنچا۔ میری دیرینہ خواہش تھی کہ میں لکھنؤ کے آثار

قدیمہ کا مطالعہ کروں۔ اب انٹیک نے مجھے وہ موقع فراہم کردیا۔ ان آثار قدیمہ کی زبان ہوتی ہے اور یہ بولتے ہیں اور اپنی داستان بڑے موثر انداز میں بیان کرتے ہیں۔ لیکن ان کی زبان کو سمجھنا مشکل ہے۔ وادیٔ سندھ کی تاریخ بھی تو اسی کے نتیجے میں لکھی گئی۔ لیکن لکھنؤ جانے میں میری حالت میر جیسی نہ تھی کہ دلّی اور لکھنؤ کا عروج بلکہ یادگار عمارتوں کے تحفظ کے لحاظ سے دونوں زوال شدہ تھے۔ لیکن لکھنؤ جانے اور وہاں کی یادگار عمارتوں کے مطالعے کا شوق کچھ غالب سے تھوڑا مختلف اور کچھ ملتا جلتا تھا:

لکھنؤ آنے کا باعث نہیں کھلتا یعنی
ہوس سیر و تماشا سو وہ کم ہے ہم کو
مقطع سلسلۂ شوق نہیں ہے یہ شہر
عزم سیر نجف و طوف حرم ہے ہم کو
لیے جاتی ہے کہیں ایک توقع غالبؔ
جادۂ رہ، کشش کاف کرم ہے ہم کو

یہ جذبہ کیوں نہ ہوتا اس لیے کہ میں ۱۹۹۰ء کے لکھنؤ کو دیکھنے نہیں گیا تھا بلکہ اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے لکھنؤ کی تہذیب و ثقافت کے مطالعے کے لیے جارہا تھا اور اس وقت کا لکھنؤ بقول میر انیس:

ہر دل ہے عندلیب گلستانِ لکھنؤ
رضواں بھی ہے جناں میں ثناخوانِ لکھنؤ

بقول رجب علی بیگ:

ثنا رضواں بھی جس کا خوشہ چیں ہے   وہ بے شک لکھنؤ کی سرزمیں ہے

اور بقول امیر مینائی:

کہاں ہوں گی امیر ایسی ادائیں حور و غلماں میں
رہے گا خلد میں بھی یاد ہم کو لکھنؤ برسوں

رجب علی بیگ ایک اور مقام پر لکھنؤ کی ثقافتی زندگی کے بارے میں لکھتے ہیں: "ساون بھادوں کے جھالے وہ رنگین جھولنے والے دشتِ غربت میں یہ جلسہ جو یاد آجاتا ہے۔ دل پاش پاش ہوتا ہے

کلیجہ منہ کو آتا ہے"۔ قیصر باغ میں واجد علی شاہ نے ہر سال میلے کا بھی اہتمام کیا تھا۔ اس کے بارے میں امیر مینائی فرماتے ہیں:

امیر افسردہ ہو کر غنچۂ دل سوکھ جاتا ہے
وہ میلے ہم کو قیصر باغ کے جب یاد آتے ہیں

لکھنؤ آثار قدیمہ کے لحاظ سے شمالی ہندوستان میں دہلی اور آگرے کے بعد بڑی اہمیت کا حامل ہے اس لیے کہ دہلی خاص طور سے عہدِ سلاطین کے فن تعمیر کے مطالعے کے لیے ایک باب ہے اور آگرہ و فتح پور سیکری مغل عہد میں فن تعمیر پر مطالعے کے لیے ایک باب کی حیثیت رکھتا ہے اور لکھنؤ اٹھارہویں صدی میں فن تعمیر کے مطالعے کے لیے ایک اہم باب کی حیثیت رکھتا ہے۔

شجاع الدولہ نے فیض آباد کو اپنا مرکز بنایا اسی وجہ سے ان کی پوری توجہ فیض آباد پر رہی اور لکھنؤ پر کوئی توجہ نہ ہو سکی۔ لہٰذا لکھنؤ ثقافتی اعتبار سے اس دور میں کچھ ترقی نہ کر سکا۔ اسی لیے میر حسن دہلوی لکھنؤ کی اس کیفیت کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

جب آیا میں دیارِ لکھنؤ میں
نہ دیکھا کچھ بہار لکھنؤ میں
زبس یہ شہر بیہڑ پہ بستا
کہیں اونچا کہیں نیچا ہے رستا
ہر اک کوچہ یہاں کا تنگ تر ہے
ہوا کا بھی بہ مشکل یاں گذر ہے
کوئی یاں سیر کے قابل نہیں جا
کہ جا کر دیکھیے واں ٹک تماشا

میر تقی میر بھی شاہجہاں آباد کو چھوڑ کر آئے تھے دلّی برباد ہو رہی تھی لیکن پھر بھی بہت بہتر تھی لیکن وہاں کچھ سہارا نہ تھا۔ اس حالت میں میر کو دلّی چھوڑنی پڑی اور اس وقت لکھنؤ تہذیب و ثقافت کے میدان میں ابھی ارتقائی منازل طے کر رہا تھا۔ ظاہر ہے کہ اس وقت کوئی مقابلہ ہی نہ تھا۔ دلّی سے جو لوگ اجڑ کر آئے وہ شاہجہاں آباد کی تہذیب کو یاد کرتے تھے اور کبھی کبھی میر کی طرح اس طرح پچھتاتے

ب تھے :

خرابہ دلی کا وہ چند بہتر لکھنؤ سے تھا

وہیں اے کاش مرجاتا سراسیمہ نہ آتا یاں

اکبر کے عہد میں شیخ عبد الرحیم نے لکھنؤ میں باغات لگوائے، حوض بنوائے اور اپنی رہائش کے لیے ایک پُر تکلف حویلی تعمیر کروائی۔ عہد اورنگزیب میں ایک مسجد تعمیر ہوئی جو عالمگیری مسجد کے نام سے جانی جاتی ہے۔

آصف الدولہ نے لکھنؤ کو اپنی حکومت کا مرکز قرار دیا اور لکھنؤ کے تہذیبی اور ثقافتی ارتقار پر پوری توجہ دی۔ حالانکہ آصف الدولہ کے عہد میں بھی سیاسی و معاشی حالات بہتر نہ تھے اس لیے کہ یہ مغل حکومت کا زوال نہ تھا بلکہ خود جاگیردارانہ نظام ہی زوال پذیر تھا۔ اس کے نتیجے میں اودھ کی حکومت کے مادّی وسائل کم ہوتے جارہے تھے لیکن ان تمام مسائل کے باوجود بہت دولت تھی۔ اس زوال پذیر حالت میں ہی نادر شاہ اور احمد شاہ ابدالی ایک کثیر دولت ہندوستان سے لے جا چکے تھے اور پھر انگریزوں نے لے جانا شروع کردی تھی اس کے باوجود کچھ حکمرانوں کے قبضے میں ابھی بھی کثیر دولت تھی۔ بقول ناسخ :

بادشاہ لکھنؤ کی ہو بیاں کس سے شکوہ

ہاتھ میں رکھتے ہیں جام جم گدائے لکھنؤ

اسی دلچسپی کے نتیجے میں لکھنؤ بستا جارہا تھا اور آبادی کے آثار نمایاں تھے۔ دلی اور دوسرے مختلف شہروں سے فن کار لکھنؤ پہنچ چکے تھے اور ان کو نواب آصف الدولہ کی سرپرستی حاصل ہوچکی تھی۔ نتیجتاً لکھنؤ کی شکل ہی بدل گئی۔ میر حسن دہلوی جو لکھنؤ کے بارے میں کچھ اور رائے رکھتے تھے وہ یہ کہنے پر مجبور ہو گئے :

رہے نت آصف الدولہ سلامت

کہ جس نے کی یہاں طرح اقامت

عمارت کی یہاں وہ اس نے بنیاد

کہ نظّارے سے ہو جس کے جہاں شاد

مٹادی اس نے سب یاں کی کدورت

بنادی لکھنؤ کی ایک صورت

میرؔ جو لکھنؤ آکر لکھنؤ کے قیام کے مقابلے میں موت کو ترجیح دے رہے تھے برجستہ کہہ اٹھے :

چشم بد دور ایسی بستی سے

یہی مقصد ہے ملک ہستی سے

لکھنؤ دلی سے بھی بہتر ہے

کہ کسو دل کی لاگ ایدھر ہے

غازی الدین حیدر کے دور میں اعلان بادشاہت کے بعد لکھنؤ نے اجڑی ہوئی دلی کو اپنا بالمقابل سمجھ کر اس پر تفوق پانے کی کوشش تیز کردی اور تہذیب وثقافت کی بہت سی شقوں میں تبدیلی راہ پاگئی۔ عبدالحلیم شرر لکھتے ہیں :

"زبان اور شاعری کے کمالات کے ساتھ لکھنؤ نے علم وفضل میں بھی ہندوستان کے تمام شہروں سے زیادہ ترقی کی۔ اگر سچ پوچھیے تو علوم کے اعتبار سے لکھنؤ ہندوستان کا بغداد اور قرطبہ اور اقصائے مشرق کا نیشاپور اور بخارا تھا۔"

تصدق حسین خاں نے ان یادگار عمارتوں کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچا ہے :

"اگر ہم وکٹوریہ پارک ہی کی شمالی سرحد پر جاکر کھڑے ہوجائیں تو زمانۂ شاہی کی تعمیر شدہ خوبصورت اور عالی شان عمارتوں کا ایک دلفریب اور جاذب نظر مجموعہ آنکھوں کے سامنے آجاتا ہے۔ مثلاً داہنی طرف آصف الدولہ کا مشہور عالم امام باڑہ بصد شان ورعنائی نظر آتا ہے۔ اس کے سامنے ہی ایک بلند ٹیلے پر حضرت اورنگزیب عالمگیر کی رفیع الشان مسجد اپنا جھمکڑا دکھارہی ہے۔ ادھر سے نظریں ہٹائیں تو بائیں جانب ہندوستان کا حسین ترین گھنٹہ گھر آسمان سے باتیں کررہا ہے۔ اس کے سامنے دولت خانہ آصفی کا رفیع الشان پھاٹک ہے جس کے قریب ہی ست کھنڈے

کی سر بفلک عمارت اس کی بغل میں امام باڑہ حسین آباد ایک دلربایانہ انداز
سے جلوہ گر ہے جس کا سنہری کرخی گنبد اپنی جگمگاہٹ سے آنکھوں میں
چکا چوند پیدا کرتا ہے۔ اس کی پشت پر شاہی مسجد ہے جس کی گل کاری
اور رنگ آمیزی آنکھوں میں کھبی جاتی ہے اور نظر کو اپنی طرف سے
ہٹنے نہیں دیتی۔"

مولانا عبدالحلیم شرر لکھنؤ کا مرقع ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں :

"قیصر باغ میں بہت سی خوشنما اور باشان وشوکت دومنزلہ عمارتوں کا
ایک مربع مستطیل رقبہ دور تک چلا گیا تھا جس کا ایک رُخ دریا کی جانب تھا
غدر کے بعد کھود ڈالا گیا۔ قیصر باغ کا اندرونی صحن جس میں چمن بندی تھی
جلو خانہ کہلاتا تھا۔ درمیان میں پتھر والی بارہ دری تھی اس کے باہر یہاں
سے متصل ہی بہت سی عمارتیں تھیں جنھوں نے اس قطعہ زمین کو عجوبۂ
روزگار بنا دیا تھا۔ یہ عمارتیں قیصر باغ کے مشرقی پھاٹک کے باہر تھیں لوگوں
کو اس پھاٹک سے نکلتے ہی دونوں جانب چوبی اسکرینیں ملتی تھیں جن
میں سے گزر کر وہ چینی باغ میں پہنچتے۔ وہاں سے بائیں ہاتھ کی طرف مڑ کر
جل پریوں کے ایک عالی شان پھاٹک پر پہنچتے جس پر مدار المہام سلطنت
نواب علی خاں کا قیام رہتا تھا۔"

لکھنؤ کی تہذیب و ثقافت کی شہرت نے یورپین سیاحوں کی توجہ بھی اپنی طرف مبذول کرائی۔
ان میں سے اکثر لکھنؤ گئے، وہاں کے حالات کا مشاہدہ کیا اور ان کے متعلق اپنی رائے اپنے سفرناموں میں
لکھی۔ نائٹن اپنے سفرنامے میں لکھنؤ کی عمارات کا تذکرہ ان الفاظ میں کرتا ہے :

"محل شاہی اودھ کا بعینہٖ وہی نقشہ تھا کہ جیسا محلات شاہی قسطنطنیہ
یا ایوانِ شاہی جو فرح بخش کے نام سے موسوم ہے۔ اس کا بیرونی
حصہ زیادہ تر باشان و شکوہ نہیں لیکن اس کی وسعت و طوالت کی
دلربائی نے اس کی صنعت تعمیر اور شوکت سے زیادہ مجھے محو حیرت کر دیا۔"

ولیم لکھنؤ کے پہلے ایوانِ شاہی کی تعریف اس طرح بیان کرتا ہے:

"یہ دربار میں محرابوں کا ایک سلسلہ ہے جو ایک دوسرے کے متوازی اور برابری انداز کے ستونوں پر قائم ہیں۔ اس کی چھت اور دیواریں خوبصورتی کے ساتھ ملمع کی گئی ہیں اور سجاوٹ اور گل کاری سے منقش ہیں۔ دربار تک آنے والا زینہ ایک خوبصورت چمن میں واقع ہے اس چمن کا قرینہ بالکل ویسا ہی ہے جیسا کہ ہم اکثر ہندوستانی مصوری میں دیکھتے ہیں۔ اس عمارت کا بیرونی حصہ کچھ زیادہ توصیف کے قابل نہیں ہے۔ اسے دیکھ کر خیال ہوتا ہے کہ شاید بارہویں صدی میں یورپ کا بیرونز کا محل بھی اسی انداز کا ہوگا۔"

لیو پولڈ اوُن اپنے سفرنامے میں لکھنؤ کا نقشہ ان الفاظ میں پیش کرتا ہے:

"ان مناظر سے گزر کر جب شہر اپنی لاتعداد میناروں، سنہری اور سفید گنبدوں، دیوانِ شاہی کی خوبصورت برجیوں، عالی شان مقبروں اور پُرشکوہ مسجدوں کے ساتھ سامنے آتا تھا تو یہ منظر تصویر دیکھنے والے کو غرقِ حیرت کر کے خالص مشرقیت میں تبدیل کر دیتا ہے۔"

لکھنؤ کے آثارِ قدیمہ کی تشکیل اس طرح ہے کہ غیر فہرستی آثارِ قدیمہ جن کا ذکر آرکیالوجیکل سروے آف انڈیا کی فہرست میں نہیں ہے۔ ۹، میں ان میں سے کچھ آثارِ قدیمہ 'اے' گریڈ میں آتے ہیں اور باقی تمام عمارتیں 'بی' گریڈ میں آتی ہیں۔ ان یادگار عمارتوں کو جن کی تعمیر نوابانِ اودھ کے دور میں وجود میں آئی ان کو دو درجوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ایک مذہبی عمارات اور دوسرے غیر مذہبی عمارات۔ مذہبی عمارتوں میں مساجد، درگاہیں، امام باڑے، مقبرے، کربلائیں، عیدگاہیں، مندر، چرچ اور کچھ تعلیمی ادارے۔ غیر مذہبی عمارتوں میں محلات، پُل، عدالتیں، حویلیاں اور یونیورسٹی۔ میری فہرست کے مطابق گریڈ اے اور بی کی یادگار عمارتوں میں بارہ مساجد، پندرہ امام باڑے، سات مندر، دو چرچ، چار مقبرے، تین کربلائیں، تین کنڈ، دو دروازے، ایک پُل، ایک عدالت، ایک عیدگاہ اور اکیس تعلیمی ادارے ہیں۔ ان میں مشہور عمارتوں کی فہرست اس طرح ہے۔ امام باڑہ ملکہ آفاق،

کاظمین، کربلا رفیق الدولہ، جنوں کی مسجد، کالا امام باڑہ، امام باڑہ تحمل حسین خاں، ٹیلے والی مسجد، جگنناتھ مندر، کلیان گری مندر، سورج کنڈ، شیتلا دیوی مندر، کربلائے عظمت الدولہ، امام باڑہ غفراں مآب، درگاہ شاہ محمد، مدرسہ ناظمیہ، مدرستہ الواعظین، ندوۃ العلماء، امام باڑہ جھاؤ لال، گول دروازہ، ہنومان مندر، مقبرہ حکیم مہدی، لکھنؤ یونیورسٹی، کولون تعلقہ دار کالج، لورٹو کونوینٹ، درگاہ حضرت عباس اور شاہ نجف وغیرہ۔ لیکن ان عمارات کے علاوہ اور بھی یادگار عمارتیں موجود ہیں لیکن کچھ بنیادی اصولوں کے تحت ان کو اس فہرست میں شامل نہیں کیا گیا۔

اودھ کے فن تعمیر کو دو ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلا اودھ کی حکومت کے قیام سے دور آصفی تک اور پھر آصفی دور کے بعد کا زمانہ۔ اودھ مغل حکومت کا صوبہ تھا۔ مرکز نے جہاں ان صوبوں کے دوسرے نظام زندگی کو متاثر کیا۔ فن تعمیر بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ اسی کے نتیجے میں اودھ کا فن تعمیر بھی مغل فن تعمیر سے متاثر رہا جو ہندوستانی اور ایرانی فن تعمیر کی اہم خصوصیات کے ارتباط کے نتیجے میں وجود میں آیا تھا۔ ظاہر ہے کہ اودھ سیاسی طور پر بھی دہلی کے حکمرانوں سے متاثر تھا تو یہ اثرات اودھ کی ثقافتی زندگی میں بھی آئے۔ اس دور میں تعمیر ہونے والی عمارتوں میں مندرجہ ذیل فنی خصوصیات مضمر تھیں۔ ایک تو عمارت کا پلان اور دوسرے اس کے احاطے کا پلان پھر اس میں باغ اس لیے کہ باغ کے ساتھ مقبرے کا پلان جس کو گارڈن ٹومب کہتے ہیں ایرانی فن تعمیر سے متعلق ہے۔ مغلوں سے پہلے ہندوستان میں گارڈن ٹومب کا کوئی تصور نہیں تھا۔ نوابین اودھ کی پہلی یادگار تعمیر صفدر جنگ کا مقبرہ ہے جو مقبرے کی جملہ خصوصیات کا حامل ہے۔ دوسرے عمارت کی تعمیر اونچی کرسی اور اس پر پہلے ایک پلیٹ فارم کی تعمیر اور پھر اس پر اصل عمارت کی تعمیر۔ عہد سلطنت میں اونچی کرسی اور اس پر پلیٹ فارم پر عمارت کی تعمیر کا کوئی تصور نہیں ملتا۔ یہ بھی مغلوں نے ایرانی فن تعمیر ہی سے لیا تھا۔ اس کی پہلی مثال ہمایوں کا مقبرہ ہے۔ اودھ میں پہلے دور کی عمارتوں میں شاہجہانی محراب کا استعمال کافی ہے۔ اس شاہجہانی محراب میں ایک جدت اور خوبصورتی اس طرح پیدا کردی کہ اس کی نوک کو اس طرح گول کر کے بنایا جس سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ محرابیں انتہائی خوبصورت انداز میں دونوں ہاتھ جوڑ کر ہر آنے والے کا خیر مقدم کر رہی ہوں۔ اودھ کے پہلے تعمیری دور کے مینارے بڑے نفیس اور سبک ہیں۔ ان میناروں کا گومتی کے کنارے سے نظارہ ہر دیکھنے والے کی توجہ کا مرکز بن جاتا ہے۔

آصفی دور تک تعمیر ہونے والی عمارتیں مغل فن تعمیر پر مبنی نظر آتی ہیں۔ اس دور کی عمارتیں یورپین انداز سے بالکل بیگانہ ہیں۔

جب مغل حکومت کا زوال ہوا اور برٹش راج کا عروج ہوا تو نہ صرف سیاسی طور پر انگریز حاوی ہونا شروع ہوئے بلکہ انھوں نے ہندوستانی تہذیب و ثقافت کو بھی متاثر کرنا شروع کر دیا۔ اودھ بھی اس مغربی تہذیب سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ اس تبدیلی مذاق و انداز کا ذمّے دار دو عملی حکومت، سعادت علی خاں کی جزرسی اور انگریزی اثرات کی افراط کو ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ غازی الدین حیدر کے دور میں تعمیر ہونے والی عمارتوں میں تو مغربی فن تعمیر کی خصوصیات کا غلبہ ہے۔ اگر چھتر منزل کی محرابوں اور سنہری چھتریوں کو الگ کر دیا جائے تو اس عمارت پر ہندوستانی عمارت ہونے کا اطلاق مشکل سے ہی ہو سکے گا۔ لیکن شاہ نجف اور دوسرے مقابر کی تعمیر میں مذہبی جذبے نے مغربی انداز شامل ہونے نہیں دیا۔ نصیر الدین حیدر نے انگریزی ثقافت کو اپنایا۔ محمد علی شاہ کے عہد سے فن تعمیر میں پھر ایک تبدیلی نظر آتی ہے۔ چنانچہ حسین آباد، جامع مسجد اور ست کھنڈا وغیرہ میں حُسن و زیبائی کا زیادہ خیال رکھا گیا ہے۔ گنبدوں میں وہی سبک پن اور خوبصورتی ہے کہ جو تاج محل کے گنبد کی تعمیر کے بعد پیدا ہو چکی تھی۔ واجد علی شاہ کے عہد کے فن تعمیر کا نمونہ قیصر باغ کی عمارتیں ہیں۔ تعمیر میں تخلیقیت کے بجائے ضرورت اور سادگی کا پہلو نمایاں رکھا گیا ہے۔ کین کا خیال ہے کہ ان عمارتوں میں اطالوی اور افریقی طرز تعمیر کا امتزاج اس طرح عمل میں آیا ہے کہ بجائے لطافت کے ایک امتزاجی کیفیت زیادہ واضح رہتی ہے۔ نوابان اودھ نے عمارات کی تعمیر میں نہ صرف لکھنؤ میں دلچسپی لی بلکہ انھوں نے عراق کے کچھ مقدس مقامات جیسے کربلا اور کوفے میں بھی مقبروں کی تعمیر و زیبائش کرائی۔ نواب آصف الدولہ نے تیس ہزار روپے حضرت عباس کے روضے واقع کربلا کے صدر دروازے کی زیبائش پر صرف کیے اور کوفے میں حضرت مسلم اور ہانی کے مقبرے بھی تعمیر کرائے۔

فن تعمیر کی تاریخ میں نہ صرف ہندوستان بلکہ پوری دنیا میں نوابان اودھ نے ایک نئے باب کا اضافہ کیا اور وہ ہے امام باڑہ۔ عزاداری امام حسین کا قیام تو واقعۂ کربلا کے بعد وجود میں آ گیا تھا اور ہندوستان میں عزاداری امام حسین تیرھویں صدی عیسوی میں صوفیائے کرام کی کوششوں کے نتیجے میں وجود میں آئی۔ یہ نام بھی صوفیا ہی کا دیا ہوا ہے اس لیے کہ امام باڑہ نام کا ادارہ نوابانِ اودھ

اور مولانا دلدار علی سے پہلے سے موجود تھا۔ لیکن مساجد، مقبروں، درگاہوں اور خانقاہوں وغیرہ کا تو فن تعمیر اور اس کا پلان طے ہو چکا تھا لیکن آصف الدولہ سے پہلے امام باڑے کا فن تعمیر دنیا میں کہیں موجود نہ تھا۔ اس طرح آصف الدولہ کے امام باڑے کی تعمیر ہندوستان میں فن تعمیر کے ارتقا میں ایک بڑا کارنامہ ہے۔ امام باڑے کی اصل شکل فنی اعتبار سے نواب آصف الدولہ کے عہد میں سامنے آئی۔ امام باڑے کا مزاج صوفیانہ ہے یعنی بلا تفریق مذہب ملت سب کے لیے اس کے دروازے کھلے ہوئے ہیں۔ اس مزاج نے امام باڑے کے حسن میں عمارتی انداز اور سماجی معاملات میں یگانگت پیدا کردی۔ بادشاہوں کی بنائی ہوئی کچھ مساجد جو انھوں نے قلعوں میں تعمیر کیں اس کے دروازے سب کے لیے کھلے نہیں رہے بلکہ وہ صرف خواص کے لیے تھیں لیکن امام باڑہ آصف الدولہ کے دروازے عوام و خواص کے لیے بلا تفریق مذہب و ملت سب کے لیے کھلے رہے۔ امام باڑے کا پلان اس طرح ہوگا کہ امام باڑے کی عمارت مقبروں اور درگاہوں سے مختلف رہے گی اس طرح کہ پہلے ایک صدر دروازہ اس کے بعد صحن پھر اونچی کرسی پر ایک وسیع دالان جس میں محرابیں ہوں گی اور پھر اس کے اندر شہ نشین جہاں تعزیہ، ضریح اور علم سوار کیے جائیں گے اس کی کرسی دالان کی نشست سے اونچی ہوگی۔ دالان کے کسی ایک جانب منبر ہوگا جس پر بیٹھ کر عالم اپنی تقریر یا مرثیہ خوان مرثیہ پڑھے گا۔ دالان کی درمیانی منزل میں سہ دریاں ہوں گی جہاں سے مستورات مجلس میں ہونے والی تقریر کو سن سکیں۔ اس امام باڑے کے پلان میں نواب آصف الدولہ نے اپنے بیٹھنے کی جگہ کا تعین نہیں کیا جس کے نتیجے میں نواب بھی اسی فرش پر بیٹھیں گے جہاں دوسرے حضرات بیٹھے ہوں گے۔ اس طرح امام باڑے نے علما کے کھوئے ہوئے وقار کو دوبارہ حیات بخشی کہ اب نواب فرش پر بیٹھے ہیں اور عالم منبر پر، نواب سے کہیں اوپر۔ علما نے ملوکیت کو مان کر اور بادشاہوں کی اطاعت کو ضروری قرار دے کر اپنے وقار کو کھو دیا تھا۔ دربار میں بادشاہ اوپر بیٹھتے اور علما ہاتھ باندھے ہوئے زمین پر کھڑے رہتے۔ اس کو اگر صوفیا کی کرامت نہ کہا جائے تو اور کیا کہ امام باڑہ بنا کر صوفیا نے علما کو ان کی کھوئی ہوئی عزت واپس دلادی۔ امام باڑے کی جب ایک شکل قرار پا گئی تو دوسرے شہروں اور قصبات میں جو امام باڑے تعمیر ہوئے ان میں انھیں فن تعمیر کی خصوصیات کا خیال رکھا گیا۔ لہٰذا امام باڑے کی تعمیر اور اس کو مختلف فنی خصوصیات سے سنوارنے کا سہرا نواب آصف الدولہ کے سر

ہے۔ نواب آصف الدولہ کے تعمیر کردہ امام باڑے کی ایک خصوصیت مغل مقبروں کی طرح ہے کہ جیسے مغلوں نے اپنے مقبروں میں مثلاً ہمایوں کا مقبرہ، اعتماد الدولہ اور تاج محل میں جو در اصل قبرستان کی حیثیت رکھتے ہیں۔ وہاں تعمیری خصوصیات اور پلان کے ذریعے زندگی کے آثار پیدا کر دیے۔ وہی بات آصف الدولہ نے اپنے تعمیر کردہ امام باڑے میں بھی پیدا کی کہ اس امام باڑے میں داخل ہونے کے بعد حزن وملال محسوس نہیں ہوتا۔ وہ اس لیے کہ اگر قوم کے مزاج میں حزن وملال پیدا ہوگیا تو وہ کوئی تعمیری کام نہ کرسکے گی۔

لکھنؤ کی ان یادگار عمارتوں کے مطالعے کے بعد لکھنؤ کی عظمت دیرینہ اُبھر کر سامنے آتی ہے اور واقعی بقول خدا علی عیش :

لکھنؤ رشک وہ رضواں تھا کبھی

یہ یادگار عمارتیں نہ صرف فنی اعتبار سے اہمیت کی حامل ہیں بلکہ اودھ کی سیاسی، معاشی، سماجی، مذہبی اور ثقافتی زندگی کے مطالعے کے لیے اس دَور کی تاریخ کو سمجھنے کا ایک اہم ماخذ ہیں۔ لیکن افسوس کی بات یہ ہے کہ لکھنؤ کی ان عمارتوں کا بھی وہی حشر ہو رہا ہے جو دہلی و آگرہ اور دوسرے شہروں کی یادگار عمارتوں کا حال ہے۔ آرکیا لوجیکل سروے آف انڈیا نے تو چند یادگار عمارتوں کے تحفظ کی ذمے داری لے لی ہے اور باقی کو برباد ہونے کے لیے چھوڑ دیا ہے۔ مثال کے طور پر لکھنؤ میں حکیم محمد مہدی کے مقبرے کو لوگوں نے اپنی رہائش گاہ میں تبدیل کر لیا ہے۔ لکھنؤ کی یادگار عمارتوں میں ایک بڑی تعداد مذہبی عمارتوں کی ہے لہٰذا وہ اس وجہ سے بچ گئیں۔ لیکن اب ان قدیم یادگار عمارتوں کے تحفظ کا سوال پیدا ہوگیا ہے اس لیے کہ یہ عمارتیں ایک طویل سفر طے کرنے کے بعد اور گرم وسرد موسم برداشت کرنے کے بعد شکستگی کی طرف مائل ہیں۔ ان عمارتوں کو مزید نقصان ۱۸۵۷ء کے غدر اور ۱۹۴۷ء میں تقسیم ہندوستان سے بھی پہنچا۔ ان میں لگے چونے اور مسالے کی میعاد ختم ہو چکی ہے۔ گنبد شکستہ ہو رہے ہیں۔ میناروں کے حصے ٹوٹ رہے ہیں۔ ان عمارتوں کی چہار دیواریاں جو اب تک ان کی حفاظت کر رہی تھیں وہ بھی اک زمانۂ دراز سے کھڑے کھڑے تھک چکی ہیں اور کہیں کہیں سے بیٹھ چکی ہیں یا بٹھا دی گئی ہیں تاکہ ان کو بھی راحت ملے اور ان یادگار عمارتوں پر قبضہ کرنے والوں کو بھی آسانی ہو۔ اس لیے کہ اب لکھنؤ میں زمین کی قیمت بہت ہے۔ کچھ عمارتیں برباد ہو چکیں اور کچھ بربادی کی طرف گامزن

ہیں۔ ان حالات کی ذمّے دار مرکزی وصوبائی حکومتیں اور عوام دونوں ہیں اور اس طرح سے ہماری اس تہذیبی میراث کو برباد ہونے دینے میں برابر کے شریک ہیں۔ بس اب تو کیا ہے بقول شاعر:

اب ہم ہیں اور ماتم یک شہر آرزو

لیکن ابھی بھی وقت ہے اگر مرکزی حکومت، اترپردیش سرکار اور ہم ان عمارتوں کے تحفّظ کی طرف توجہ دیں اور ان کی مرمّت اور حفاظت کا کام انجام دینا شروع کریں تو ابھی بھی زیادہ نقصان نہیں پہنچا ہے۔ ان عمارتوں کو محفوظ رکھا جا سکتا ہے۔ مرمّت کے علاوہ عوام میں ان یادگار عمارتوں کے متعلق بیداری پیدا کرکے۔ یہاں کے دانشور مورخین ایک ایک عمارت کو لے کر لکھنؤ کے مقامی اخبارات میں مضامین لکھیں تاکہ عوام ان یادگار عمارتوں کی اہمیت سے واقف ہو سکیں اور جب عوام واقف ہو جائیں گے تو وہ اس کی حفاظت بھی کریں گے اور اس کے لیے پریس ایک اہم کردار ادا کر سکتا ہے۔ دوسرے لکھنؤ میں جو ٹورسٹ آتے ہیں وہ صرف چند عمارتوں کو دیکھنے جاتے ہیں باقی عمارتوں کی طرف بھی سیاحوں کی توجہ مبذول کرائی جائے تاکہ وہ ان عمارتوں کو بھی دیکھ سکیں اس سے مرکزی اور صوبائی سرکاروں کی آمدنی میں بھی اضافہ ہوگا اور یہ یادگاریں بھی محفوظ رہ سکیں گی۔ ◆◆

قدیم اور کلاسیکی اُردو ادبی تہذیب اور تاریخ کے پہلو

شمس الرحمٰن فاروقی

سترہویں اور اٹھارہویں صدی میں بھی گجری میں ادبی سرگرمیاں ترقی پذیر رہیں۔ یہ دکن سے الگ، لیکن دکن سے بالکل غیر متعلق نہیں تھیں۔ گذشتہ صفحات میں ہم تاریخ غریبی (۱۷۵۱/۱۷۵۷) کا ذکر پڑھ چکے ہیں کہ "ہندی" کے استعمال کی حمایت اس مثنوی میں بڑے زور شور سے کی گئی ہے۔ اٹھارہویں صدی کا وسط آتے آتے عبدالولی عزلت (۱۶۹۲/۱۶۹۳ تا ۱۷۷۵) کی دیو قامت شخصیت جسمانی اور دانشورانہ دونوں طرح سے سارے برصغیر پر اپنا نقش بٹھا چکی تھی۔ جسمانی میں نے اس لیے کہا کہ عزلت نے پہلے تو سورت سے دہلی نقل مکانی کیا، وہاں سے وہ مرشد آباد جا کر مہابت جنگ سے متوسل ہوئے۔ پھر وہ خاص دکن کو چلے گئے۔ بقول میر، وہ مثل آب ہر رنگ میں شامل تھے۔ دانشورانہ طور پر اس لیے کہ ان کا کلام ولی سے تسلسل قائم کرتا ہے اور اس طرح دکنی اور ریختہ کو نزدیک لاتا ہے۔ بعد کے شعرا، حتیٰ کہ خود میر نے ان سے بہت کچھ حاصل کیا۔ اپنے دیوان اُردو (۱۷۵۸/۱۷۵۹) کا دیباچہ عزلت نے اُردو میں لکھا اور یہ اپنی طرح کی اُردو نثر میں پہلی تحریر ہے۔

اس زمانے کے آس پاس شمال میں کئی طرح کی نثر نے جھجکتے ہوئے سر نکالا۔ ان میں سب سے قدیم تو کربل کتھا ہے جو فارسی سے ترجمہ ہے، مگر بہت آزاد قسم کا۔ اس کے مصنف/مترجم فضل علی

زیر تکمیل کتاب کا پانچواں باب، عنوان: وقفے، اور پھر حقیقی آغاز، شمال میں

فضلی کے بارے میں یہی معلوم ہے کہ وہ دہلی کے تھے اور انھوں نے کربل کتھا کو ۱۷۳۲ء کے آس پاس لکھا اور ممکن ہے آیندہ برسوں میں وہ اس میں حک و اضافہ بھی کرتے گئے ہوں۔ اس کے بعد عیسوی خاں بہادر کا داستان نما قصۂ مہر افروز و دلبر ہے۔ یہ عیسوی خاں بہادر کون اور کیا تھے، یہ ابھی تک معلوم نہیں ہو سکا ہے لیکن قصۂ مہر افروز و دلبر کی تاریخ ۱۷۳۱ اور ۱۷۵۵ء کے درمیان متعین کی گئی ہے۔ ان کے علاوہ ہری ہر پرشاد سنبھلی (زمانہ ۱۷۳۰ء کے آس پاس) اور بندرابن متھراوی (وفات ۱۷۵۵ء) ہیں جن کی ایک دو تاریخی تصانیف معلوم ہیں۔ سودا (۱۷۰۶؟ تا ۱۷۸۱ء) نے اپنی مثنوی عبرت الغافلین میں چند صفحات کی عبارت اُردو میں لکھی۔ عطا حسین تحسین کی داستانی تصنیف نوطرز مرصع (۱۷۷۵ء) اٹھارہویں صدی کی دہلوی اُردو نثر کا تیسرا سب سے مبسوط اور موجود نمونہ کہی جا سکتی ہے۔

عبدالولی عزلت کی وفات کے وقت تک دہلی کا محاورۂ ریختہ کم و بیش پوری اُردو دنیا میں رائج ہو چکا تھا اور گجری کی علیحدہ روایت کا اختتام بھی اٹھارویں صدی کی آخری چوتھائی میں قرار دیا جا سکتا ہے۔ عزلت اگرچہ سورت نژاد تھے، لیکن انھوں نے اپنی زبان کو "ہندی" بتایا ہے۔[۱۴۱] ہم دیکھ چکے ہیں کہ تاریخ غریبی (جس کی تاریخ تقریباً وہی ہے جو عزلت کے دیوان کی ہے) میں بھی زبان کا نام "ہندی" ہی ہے۔

ظاہر ہے کہ ہمارا پرانا سوال اب پھر اُٹھتا ہے کہ اٹھارہویں صدی کی دہلی میں اُردو ادب کے موافق کیا خاص بات پیدا ہو گئی جو پہلے نہ تھی؟ کیا وجہ ہے کہ مسعود سعد سلمان (۱۰۴۶ تا ۱۱۲۱ء) سے خسرو (۱۲۵۳ تا ۱۳۲۵ء) کے درمیان اردو میں ادبی زندگی خاموش رہی، اور پھر خسرو کے فوراً بعد دوسرا "دور سکوت" شروع ہوا، جس کا اختتام ڈیڑھ دو سو برس بعد پندرہویں صدی کے گجرات میں ہوا؟ اور اُردو ادب کا گجرات سے دہلی واپس آنا بھی کوئی دو سو برس بعد ہی کیوں ممکن ہو سکا؟ میرا خیال ہے کہ اب ہم ان سوالوں کے جواب دینے کی حیثیت میں ہیں۔ ہمارے جوابات کو حسب ذیل نکات کی شکل میں بیان کیا جا سکتا ہے:

(۱) گجرات میں اور پھر جلد ہی دکن میں صوفیوں نے ہماری زبان کو اپنایا۔ اس کے پہلے اس زبان کی کوئی ادبی حیثیت نہ تھی۔ (گجرات کے بارے میں تاریخی صورت حال کی مزید وضاحت نیچے آتی ہے۔)

(۲) مسعود سعد سلمان اور بعدہٗ خسرو نے "ہندی/ ہندوی" میں جو لکھا وہ محض ضمنی اور ذیلی تحریروں کا حکم رکھتا ہے۔ اس کے پیچھے کوئی مستقل یا تازہ تازہ وجود میں آتی ہوئی روایت نہ تھی۔ اور نہ ہی کوئی "ہندوی/ ہندی اسلوب" متعین ہو سکا تھا۔

(۳) چودہویں صدی کی اودھی میں ادبی کارگزاری (ملا داؤد کی چندائن ۱۳۷۹ء) کا وجود اس بات کا ثبوت ہے کہ "ہندی/ ہندوی" اس وقت تک ادبی زبان نہ بنی تھی، ورنہ اغلب ہے کہ ملا داؤد اسے ہی اختیار کرتے۔ ان کے وقت میں تو صورت یہ ہے کہ وہ اپنی اودھی کو ہی "ہندی" (یعنی دریائے نربدا کے اوپر والے علاقے کی زبان) کہہ رہے ہیں۔ لہٰذا ان کی نظر میں ہماری "ہندوی/ ہندی" کا وجود شاید نہ تھا۔

(۴) اُردو کی قدیم ترین ادبی تحریریں گجرات، اور پھر خاص دکن میں وجود میں آئیں، اور ایک کے سوا سب صوفیانہ ہیں۔

(۵) چونکہ صوفی لوگوں کے مخاطبین میں ان کے ماننے والے مرید اور معتقد کثیر تعداد میں ہوتے تھے، لہٰذا یہ فطری تھا کہ صوفیہ کے مریدین اپنے مرشد کے اقوال اور متون کو خاص اہتمام سے محفوظ کر لیتے تھے۔

(۶) شیخ عبدالقدوس گنگوہی (۱۴۵۵ء تا ۱۵۳۸ء) اور سنت کبیر (وفات ۱۵۱۸ء) کے پہلے کسی صوفی نے "ہندی/ ہندوی" کو شمال میں ادبی اظہار کا ذریعہ نہیں بنایا۔ لیکن شیخ گنگوہی اور نہ ہی سنت کبیر نے اس خالص کھڑی میں لکھا جو ترقی کر کے آج کی اُردو بنی۔ شیخ گنگوہی کی زبان میں برج حاوی ہے اور کبیر کی زبان میں اودھی اور بھوجپوری کے عناصر نمایاں ہیں۔ اس سے اہم تر بات یہ کہ دونوں ہی دہلی سے دور تھے اور دہلی ہی ان کے زمانے میں ہند + مسلم تہذیب کا دارالخلافت تھی۔

(۷) لہٰذا شمالی ہند کے ادب میں "ہندی/ ہندوی" کے اس قدر تاخیر

سے وارد ہونے کی وجہ اس بات میں ہے کہ شمالی ہند کے صوفیہ نے
اس زبان کو اپنا ذریعۂ اظہار بنانے میں بہت تاخیر کی۔

(۸) اس تاخیر کی واحد وجہ یہ سمجھ میں آتی ہے کہ اس زمانے میں دہلی،
پنجاب اور قریبی علاقوں میں فارسی کو عوامی زبان نہیں تو لنگوا فرنکا کی
حیثیت ضرور حاصل تھی۔ ہم ایران و ترکستان وغیرہ کے تازہ وارد علماء
کے بارے میں پڑھتے ہیں کہ انھوں نے فلاں شہر کی جامع مسجد میں وعظ
کہا۔ ظاہر ہے کہ یہ مواعظ فارسی ہی میں ہوتے ہوں گے۔ چونکہ فارسی
کے سمجھنے والے مقامی طور پر کثیر تعداد میں موجود تھے، اس لیے اس زمانے
کے صوفیہ کو دہلی اور شمال کے دیگر علاقوں میں کسی اور زبان کی ضرورت نہ
تھی۔ یہ صورت حال پندرہویں صدی کے گجرات میں تھی اور نہ دکن
میں۔ لہٰذا وہاں پہنچ کر صوفیوں نے "ہندی / ہندوی" یعنی ان لوگوں
کی زبان استعمال کی، جو دہلی اور دیگر علاقوں سے وہاں آئے تھے اور وہ
عام طور پر کم پڑھے لکھے اور دہلی سے دور تھے جیسا کہ ہم دیکھیں گے، وقت
گزرنے کے ساتھ ساتھ اس زبان میں تغیر بھی ہوا اور جیسا کہ ہم دیکھ
چکے ہیں، اسے وقتاً فوقتاً "دہلوی"، "ہندی"، "ہندوی"، گجری/
گوجری"، "دکنی" وغیرہ کے نام سے پکارا گیا۔

مہاراجہ سیاجی راؤ یونیورسٹی بڑودہ کے شعبۂ تاریخ کے پروفیسر ستیش چندر مشرا نے ازمنۂ
وسطیٰ کے گجرات پر بہت کام کیا ہے اور گجری کے بعض ادبی متون کو انھوں نے مدون بھی کیا ہے۔ ان کا
بیان ہے کہ بولی جانے والی زبان کی حیثیت سے گجری کا وجود شمالی ہند میں "اُردو" کے آغاز کے پہلے
ہی ہو چکا تھا۔ یہ دعویٰ زیادہ وثوق انگیز نہیں، کیوں کہ "گجری" بطور اسم زبان کے بہت پہلے
"ہندی / ہندوی / دہلوی" اسم زبان کے طور پر وجود میں آ چکے تھے۔ لیکن ان کی یہ بات قابل
لحاظ ہے کہ

وہ تارکین وطن جو زیادہ تر سندھ، پنجاب اور گنگا کی وادی سے آکر

گجرات میں بس گئے تھے، ان کے باعث (وہ زبان وجود میں آئی جسے)
شروع شروع میں گجری کہا گیا۔ اس میں کوئی چھ سات زبانوں کی
لفظیات شامل تھی... اس زبان کو احمد آباد میں سلطان اور اس
کے درباری (عدالت میں؟) استعمال کرتے تھے۔ یہ کھمبات، ویراول
اور راندیر کی ساحلی دکانوں اور بازاروں میں بولی جاتی تھی۔ اسے
صوفیہ اور دیگر مسلمان واعظین استعمال کرتے تھے..... اور بالآخر یہ
تارکین وطن کے ان جم ہائے غفیر کی زبان بنی جو علاء الدین خلجی کے
ساتھ (۱۲۹۷ء) اور بعد کی لہروں کے ساتھ گجرات آئے...

اس طرح جہاں فارسی رسومیاتی اور سرکاری بات چیت کے
لیے مقبول تھی، وہاں غیر رسومیاتی مواقع کے لیے گجری مقبول عام زبان
بن گئی... سولہویں صدی کے ختم ہوتے ہوئے گجری، گجرات کے دور و
نزدیک میں سمجھی جانے والی لنگوافرانکا بن چکی تھی اور ایسا معلوم ہوتا
ہے کہ عوام کا ایک خاصا بڑا طبقہ اسے پہلی زبان کے طور پر بولتا تھا۔[۱۴۲]

قبل ۱۲۹۷ء کے گجرات کی مذکورہ بالا لسانی رتاریخی صورت حال کو دیکھتے ہوئے اس امر پر ہمیں کچھ تعجب نہ ہونا چاہیے کہ جہاں شمال کے صوفیہ ابھی اپنے ادبی اور مواعظی کلام کے لیے فارسی ہی کو بکار لا رہے تھے، وہاں گجرات کے صوفیہ نے سولہویں صدی کے آتے آتے "ہندی رگجری کو ادبی زبان کا مرتبہ عطا کر دیا تھا۔

شمالی ہند میں ہندی رہندوی کی قدیم ترین یادگار جو ہم تک پہنچی ہے، محمد افضل کی مثنوی بکٹ کہانی (۱۶۲۵ء) ہے۔ تین سو پچیس شعر کی یہ مثنوی ہر لحاظ سے ایک بڑا کارنامہ کہی جانے کی مستحق ہے۔ یہاں اس کے تفصیلی محاکمے کا موقع نہیں۔ اتنا ضرور کہا جانا چاہیے کہ محمد افضل (جنھیں افضل گوپال بھی کہا گیا ہے) اگرچہ غالباً صوفی نہ تھے، لیکن ان کے عشق کی داستان، اگر وہ صحیح ہے تو اپنی شدت اور وفور شوق اور انجام کے لحاظ سے وہی کیفیت رکھتی ہے جو صوفیانہ عشقیہ مثنویوں (مثلاً شیخ احمد کی یوسف زلیخا اور ملا داؤد کی چنداین) میں نظر آتی ہے۔ ممکن ہے کہ بکٹ کہانی ۱۶۲۵ء سے پہلے کی ہو،

لیکن ہمارے پاس اس کے بارے میں یہی تاریخ ہے اور وہی محمد افضل کی تاریخ وفات بھی ہے۔ بکٹ کہانی مذہبی یا صوفیانہ کلام نہیں اور یہ بجائے خود بڑی دلچسپ بات ہے کہ شمال میں اُردو کا پہلا کارنامہ جو ہم تک پہنچا ہے، وہ مذہبی/صوفیانہ نہیں ہے۔ اگرچہ اس میں کیفیت صوفیانہ کلام کی ہے۔ شمال میں ہم آئندہ بھی یہی دیکھیں گے کہ اٹھارہویں صدی سے اُردو کی ادبی پیداوار پر غیر مذہبی/غیر صوفیانہ رنگ حاوی ہے۔

بکٹ کہانی کے بہت بعد، لیکن سترہویں ہی صدی میں شمالی ہند میں بھی "ہندی/ہندوی/ریختہ" کے بعض کارنامے نظر آتے ہیں۔ ان کی ادبی حیثیت معمولی ہے، لیکن ان کا مزاج مذہبی ہے۔ یہ سب تصانیف سترہویں صدی کے ربع آخر کی ہیں۔ ان کا مذہبی (اگرچہ غیر صوفیانہ) مزاج اس خیال کی تصدیق کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے کہ اس زبان میں ادب کی پیداوار شروع ہونے کے لیے کسی قسم کے مذہبی جذبے کی تحریک شاید ہمیشہ ہی ضروری رہی ہے۔ اگر صوفیوں نے شمال کی زبان کو تیرہویں صدی ہی میں اپنے مواعظ وغیرہ کے لیے برتنا شروع کر دیا ہوتا تو اُردو کی ادبی تاریخ کا اُفق جہاں آج ہے اس سے بہت پیچھے ہوتا۔

روشن علی نے اپنا طویل منظوم جنگ نامہ یا عاشور نامہ ۱۶۸۸/۱۶۸۹ء میں لکھا۔ اسمٰعیل امروہوی نے اپنی مثنوی وفات نامۂ بی بی فاطمہ ۱۶۹۳/۱۶۹۴ء میں تصنیف کی۔ ان دونوں متون میں "عوامی مذہبیاتی" رنگ غالب ہے۔ یہاں دلچسپ بات یہ ہے کہ روشن علی کا جنگ نامہ گجری کے ایک جنگ نامے جنگ نامۂ محمد حنیف مصنفہ مسکین سے بہت ملتا جلتا ہے۔ مسکین کے جنگ نامے کی تاریخ ظہیر الدین مدنی نے ۱۶۸۱ء قرار دی ہے۔[۱۴۳] اس قرب زمانی سے اس خیال کو تقویت ملتی ہے کہ روشن علی نے مسکین کا اثر قبول کیا ہو۔ (ملحوظ رہے کہ جنگ نامۂ محمد حنیف نام کی ایک نظم آج بھی شمالی ہند میں مقبول ہے۔) اگر مسکین کی نظم روشن علی کے جنگ نامے پر اثر انداز ہوئی ہے، (جس کا قوی امکان ہے) تو یہ نتیجہ ناگزیر ہے کہ اس زمانے میں شمال و گجرات میں ادبی سطح پر روابط موجود تھے، اور ان کی نوعیت فوری تھی، یعنی ایسا نہیں تھا کہ گجرات یا شمال کی تصنیف کی خبر فریق ثانی کو بہت دیر میں ملتی ہو۔

مسکین نے اپنی زبان کو "گجری" کہا ہے۔[۱۴۴] روشن علی اپنی زبان کو مختلف موقعوں پر "ہندی"، "ہندوستانی" اور "ہندوی" بتاتے ہیں۔[۱۴۵] اگر روشن علی نے مسکین کی تقلید کی اور اس کے باوجود اپنی

زبان کو "ہندی / ہندوستانی / ہندوی" کہا، تو ہم یہ نتیجہ بھی نکالنے میں حق بجانب ہوں گے کہ روشن علی کی نظر میں ان کی لسانی روایت گجری سے مختلف تھی۔

شمالی ہند کے اُردو ادب میں پہلا غیر صوفی نام محمد افضل کا ہے۔ اور وہی اس وقت شمال میں اُردو ادب کا پہلا نام بھی ہے لیکن افضل (وفات ۱۶۲۵ء) اور جعفر زٹلی (۱۶۵۹ ؛ تا ۱۷۱۳ء) کے درمیان ہماری آج کی اطلاع کے مطابق کوئی بھی نہیں۔ اور جعفر زٹلی کی ادبی شخصیت کو دہلی کے منظر میں قائم ہوتے ہوتے وقت کا دھارا سترہویں صدی سے بہہ کر اٹھارہویں صدی میں ضم ہونے کے قریب آچکا تھا۔ اس طرح ان کے درمیان تقریباً ایک پوری صدی ہے، لیکن نہ تو افضل اور نہ جعفر کے کلام سے اس غیر معمولی نمو اور بہار کا اندازہ ہوتا ہے جو چند ہی برس میں دہلی کی پوری تہذیب پر چھا نے والی تھی اور پھر یہ بہار اور یہ افزائش اگلی ڈیڑھ صدیوں تک بے روک ٹوک قائم رہی۔ جنگ، بیرونی حملے، داخلی تفرقہ و فساد، سیاسی انتشار اور تسلّط غیر نے اس قوت نمو پر کچھ اثر نہ کیا اور اس کے باوجود اُردو ادب اور تہذیب کے "سرکاری" مورخوں کی نظر میں یہ سارا دور انحطاط اور اخلاقی اور تہذیبی زوال سے عبارت تھا۔

پروفیسر مسعود حسن رضوی ادیب (۱۸۹۳ تا ۱۹۷۵ء) کے کتب خانے میں اٹھارہویں صدی کی ایک بیاض کے دو نسخے تھے۔ یہ بیاض رثائی نظموں پر مشتمل تھی اور چونکہ دونوں نسخوں میں مماثلت بہت قریب کی تھی، لہٰذا بقول مسعود حسن رضوی ادیب، بیاض کے "ایک سے زائد نسخوں کی موجودگی بتاتی ہے کہ یہ کسی شخص کی نجی بیاض نہیں ہے، بلکہ مستقل کتاب ہے جس کا کچھ نام بھی ضرور ہوگا۔" اغلب ہے کہ اس بیاض / کتاب کی متعدد نقلیں لوگوں کے پاس رہی ہوں گی اور اس میں مندرج کلام کو مناسب موقعوں پر پڑھا یا گایا جاتا ہوگا۔ ایک نسخہ جو کامل ہے، اس کا ترقیمہ فارسی میں ہے۔ اس کا ترجمہ حسب ذیل ہے :

> یہ بیاض سہ شنبہ کے دن، بتاریخ ۱۱ ربیع الثانی سنہ ۲ جلوس
> محمد شاہ بادشاہ غازی، فقیر حقیر محمد مراد کی تحریر میں مکمل ہوئی۔[۱۴۹]

ہجری تاریخ سے جدید تاریخ ۱۸ جولائی ۱۷۲۰ء حاصل ہوتی ہے۔ مسعود حسن رضوی ادیب کہتے ہیں کہ " ان مرثیوں کی زبان کا... میر جعفر کی زبان سے مقابلہ کیا جائے تو اس میں کوئی شک نہ رہے گا کہ یہ مرثیہ گو

میر جعفر سے قدیم تر ہیں اور غالباً گیارہویں صدی ہجری اور سترہویں صدی عیسوی کے نصف آخر (اول؟) میں گزرے ہیں۔ ان کے مرثیے شمالی ہند کی قدیم ترین اُردو نظمیں ہیں۔"[۱۹]

اس بیاض کے مشمولات کی ادبی حیثیت تو کچھ خاص نہیں، لیکن مورخ ادب کے لیے یہ انمول ہیں۔ میرا خیال ہے کہ مسعود حسن رضوی ادیب نے بیاض کے تمام مشمولات کی تاریخ سترہویں صدی کے نصف دوم کا آغاز قرار دے کر تھوڑی امید پرستی سے کام لیا، لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ بیاض کے اکثر مشمولات ۱۶۵۰ اور ۱۶۷۵ء کے زمانے کے ہیں اور بکٹ کہانی، روشن علی اور میر جعفر زٹلی کے درمیان تسلسل پیدا کرنے کا کام کرتے ہیں۔

اگر یہ بات مان لی جائے کہ ہندی/ہندوی میں ادبی پیداوار کی اولین فصلیں صوفیوں نے گجرات اور دکن دونوں علاقوں میں بوئیں، تو یہ سوال اُٹھتا ہے کہ پھر شمال میں ایسا کیوں نہ ہوا؟ اوپر میں نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ اس زمانے میں شمال کے صوفیوں کے مخاطبین کے لیے فارسی کوئی اجنبی زبان نہ تھی، بلکہ عام طور پر سمجھی جاتی تھی۔ لہٰذا صوفیہ کو فارسی ترک کرنے اور ہندی اختیار کرنے کی چنداں ضرورت نہ تھی۔ یہ کہنا کافی نہ ہوگا کہ صوفیوں نے ہندی/ہندوی کو اس لیے نہ اختیار کیا ہوگا کہ اس زمانے میں یہ زبان کچھ باعزت نہ تھی۔ صوفیوں کو دنیاوی عزت داری سے کوئی غرض تھی اور نہ وہ اس کا احترام ہی کرتے تھے۔ اگر انھیں اپنی بات کہنے کے لیے ہندی/ہندوی کی ضرورت ہوتی تو وہ بے تکلف اسے اسی طرح اختیار کرتے جس طرح انھوں نے اودھ اور پورب میں وہاں کی مقامی زبانوں کو اختیار کیا تھا۔ اور پھر یہ بات بھی دھیان میں رکھنے کی ہے کہ اگر گجرات اور دکن میں ہندی/ہندوی/گجری/دکنی کو عزت نصیب ہوئی تو اس کا باعث بھی صوفیہ ہی کا عمل تھا کہ وہ اس زبان کو اپنی تعلیمات و افکار کے لیے بکار لائے۔

اس بات کا پورا پورا امکان ہے کہ چودہویں صدی کے ختم ہوتے ہوتے شمال کے بڑے حصے میں فارسی اگر روانی سے بولی نہیں جا رہی تھی تو باآسانی سمجھی ضرور جا رہی تھی اور اس کے بولنے/سمجھنے والے، شہروں اور تحت شہری علاقوں کے لاتعداد لوگ رہے ہوں گے۔ اس صورت حال کے پیدا ہونے میں افواج اور سرکاری عملہ و فعلہ اور تجارت کی دُنیا میں فارسی کے چلن کا ہاتھ بے شک رہا ہوگا۔ جب سترہویں صدی کے کلکتہ میں پرتگالی جیسی زبان کچھ عرصے کے لیے بازار کی لنگوا فرانکا بن سکتی ہے، صرف

اس باعث کہ اس عہد میں کلکتہ اور اس کے اطراف کی تجارت بڑی حد تک پرتگالی تجار اور مشنریوں کے ہاتھ میں تھی' تو پھر فارسی کے ساتھ یہ معاملہ کیوں نہیں ہوسکتا' خاص کر جب شمالی ہند میں فارسی کی موجودگی بنگال میں پرتگالی کے مقابلے میں کہیں زیادہ قدیم تھی اور شمال کی مقامی زبانوں اور فارسی میں (سنسکرت کے باعث) ایک ربط بھی ہے؟ دور کیوں جایئے' موجودہ صدی کے وسط تک صرف دو ڈھائی سو برس کے محدود ربط کے باعث مدراس شہر اور اس کے ذیلی بڑے شہروں میں سارے اہل حرفہ' حتیٰ کہ بازار کے موچی اور حمال بھی انگریزی بخوبی سمجھتے اور تھوڑی بہت بول لیتے تھے۔ جیسا کہ میں اوپر کہہ چکا ہوں' فارسی اور ہندوستانی زبانوں میں تو پھر بھی ایک ربط ہے' تامل اور انگریزی' پرتگالی اور بنگالی میں ربط کا پتہ دور دور تک نہیں اور چودہویں صدی کے شمالی ہندوستان میں فارسی کی موجودگی کم سے کم تین سو سال پرانی تھی۔ پھر شمالی ہند میں فارسی کا لنگوا فرانکا بن جانا کون سے تعجب کی بات ہے؟

ہندی/ہندوی کی اوائلی صدیوں میں اس زبان اور فارسی کے درمیان لین دین اور باہمی اثر پذیری کی وسعت کا اندازہ ابھی ہم لوگوں نے پوری طرح لگایا نہیں ہے۔ جہاں اس بات میں شک نہیں کہ فارسی نے ہماری زبان کو بہت کچھ دیا' وہاں یہ بھی ہے کہ یہ سارا سفر یک طرفہ ہرگز نہیں رہا ہے۔ اوپر ہم فضل الدین قوام بلخی کے لغت بحر الفضائل (۱۴۳۳/۱۴۳۴ء) کا ذکر دیکھ چکے ہیں کہ اس فارسی لغت میں ایسے ہندوی الفاظ درج ہیں جو فارسی شعر میں استعمال ہوتے ہیں لیکن ہندوستان میں فارسی لغت نویسی کا کام بہت پہلے شروع ہو چکا تھا۔ اس وقت تک دریافتوں کے مطابق فارسی کا دوسرا قدیم ترین لغت (فرہنگ قواس) فخر الدین قواس غزنوی نے دہلی میں علاء الدین خلجی کے عہد (۱۲۹۶ تا ۱۳۱۶ء) میں تیار کیا۔ اس کے بعد ہندوستانی لغات میں محمد بن ہندو شاہ کا صحاح الفرس (۱۳۲۷ء) ہے۔ ان کے پیچھے پیچھے جلد ہی آنے والوں میں حاجب خیرات دہلوی کا دستور الافاضل (۱۳۴۲ء)' قاضی بدر الدین دہلوی کا ادارۃ الفضلا (۱۴۱۹ء)' بدر ابراہیم کی زفان گویا (۱۴۳۳/۱۴۳۴ء) اور ابراہیم قوام فاروقی کی شرف نامۂ منیری (۱۴۷۵ء) قابل ذکر ہیں۔ ظاہر ہے کہ اور بھی لغات رہے ہوں گے۔ ان سب میں جو بات مشترک ہے وہ یہ ہے کہ ان میں ہندی/ہندوی الفاظ کہیں کہیں صراحت معنی کے لیے اور کہیں لغت کے طور پر بھی درج ہیں۔[۱۴۵]

غیر معمولی وسعت اور عمق کے حامل فارسی لغات ہندوستان میں اُنیسویں صدی کے اواخر تک بھی

لکھے جاتے رہے۔ ان کی تفصیل میں جائے بغیر اتنا کہنا کافی ہے کہ متذکرہ بالا سارے لغات ہندوستانی قاری اور طالب علم کے لیے بنائے گئے تھے لیکن ان کا معیار ایسا ہے کہ وہ اپنے استفادہ کرنے والوں سے اعلیٰ درجے کی علمی اور لسانی مہارت کا تقاضا کرتے ہیں۔ یہ صورت حال خاص کر ان لغات میں نظر آتی ہے جو سولھویں صدی سے مرتب ہونا شروع ہوئے۔ مثال کے طور پر صرف ایک دستورالافاضل (۱۵۱۹ء) مصنفہ مولوی محمد لاد کا ذکر کافی ہے۔ اس فرہنگ میں لغات کو عربی، ترکی اور فارسی عنوانات کے تحت جمع کیا گیا ہے۔ لغات کی اصل کے بارے میں جگہ جگہ اشارے اس پر مزید ہیں، اور "ہندی" الفاظ تو ہیں ہی۔[۱۴۹]

چودھویں اور پندرھویں صدی کے ہندوستان میں لغت نویسی کے اس پھیلاؤ، مقبولیت اور خوبی کی روشنی میں دو نتائج یقیناً نکل سکتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ ان میں "ہندی/ہندوی" الفاظ کی موجودگی یہ ثابت کرتی ہے کہ "ہندی/ ہندوی" کا نفوذ فارسی میں ہو رہا تھا۔ دوسری بات یہ کہ لغات اس لیے لکھے جا رہے تھے کہ ان کی ضرورت تھی اور ظاہر ہے کہ ضرورت اس لیے تھی کہ لوگ کثیر تعداد میں فارسی سیکھ رہے تھے۔ ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ سولھویں صدی کے وسط کے بعد سے ہندوستان میں فارسی لغت نگاری کی رفتار سست پڑ جاتی ہے لیکن جو لغات ۱۶۰۰ کے بعد لکھے گئے ان کا معیار گذشتہ لغات کے مقابلے میں بلند قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکل سکتا ہے کہ سترھویں صدی میں ایسے ہندوستانیوں کی تعداد بڑھنے لگی جو فارسی کے "ماہر" پڑھنے والے تھے۔ ان کے لیے پرانی لسانی اور لغاتی کتب زیادہ کارآمد نہ تھیں، جو زیادہ تر ان لوگوں کے لیے تھیں جو یوں شائستہ اور اعلیٰ قابلیت کے مالک تھے، لیکن فارسی میں نسبتاً مبتدی تھے۔

سولھویں صدی میں "ہندی/فارسی" فرہنگیں پہلی بار سامنے آتی ہیں۔ حکیم یوسفی (زمانہ ۱۴۹۰ تا ۱۵۲۰ء) نے ایک قصیدہ لکھا جس میں انھوں نے "ہندی" کے الفاظ و مصادر کے معنی فارسی میں درج کیے۔ اجے چند بھٹناگر نے ۱۵۵۱ء میں "خالق باری" کے طرز پر ایک منظوم فرہنگ لکھی اور اس کا نام "مثل خالق باری" رکھا۔ یہ تصانیف اس بات کا پتہ دیتی ہیں کہ جس طرح گذشتہ صدیوں میں غیر فارسی داں لوگ فارسی سیکھ رہے تھے اسی طرح سولھویں صدی سے فارسی والے "ہندی" کی طرف بھی مائل ہونے لگے۔ لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ تقریباً سترھویں صدی تک صورت حال یہ تھی کہ جو لوگ "ہندی/ہندوی" ادب پیدا کرنے یا

پڑھنے کی صلاحیت رکھتے تھے یا وہ لوگ جو صوفیہ کے اقوال و ملفوظات اور دیگر تحریریں پڑھنے کے شائق تھے، ان کی اکثریت کو فارسی خاصی اچھی آتی تھی، اس لیے وہ اپنے ادبی یا صوفیانہ شوق پورے کرنے کی خاطر کسی مقامی زبان کا سہارا لینے کی ضرورت نہ سمجھتے تھے۔ اور اگر دہلی کے شمال مغرب یا جنوب مشرق میں کسی کو اودھی یا برج سے شغف تھا تو اس کے لیے ان زبانوں کے متون موجود تھے۔

یہ بات کہ سولھویں صدی تک شمال کے زیادہ تر پڑھے لکھے لوگ فارسی کو تقریباً پہلی زبان کی طرح استعمال کرتے ہوں گے، اس طرح بھی ثابت ہے کہ یہاں جب "ہندی/ہندوی" میں ادب لکھا جانے لگا تو سب سے پہلے اس زبان میں جسے "ریختہ" کا نام ملا۔ (واضح رہے کہ گجرات اور اوائلی دکن میں "ریختہ" کا پتہ نہیں۔ یہ شمال کی چیز ہے۔) پہلے پہل تو اس صنف کو "ریختہ" کہا گیا جو فارسی/ہندی ملی جلی زبان میں لکھا جاتا تھا۔ بعدہٗ وہ زبان بھی ریختہ کہلائی جس میں وہ کلام بنایا جاتا تھا۔ پھر ہر وہ کلام جسے ریختہ میں لکھا جائے، ریختہ کہلانے لگا۔ لفظ "ریختہ" سے ایک صنف شعر مُراد لینے یا "زبان ریختہ" میں کہے ہوئے کلام کے لیے "ریختہ" کا لفظ استعمال کرنے کی مثال انیسویں صدی کے وسط تک ملتی ہے۔ اسی طرح اسم زبان کے طور پر "ریختہ" اور "ہندی" دونوں ہی انیسویں صدی کی چوتھی دہائی تک رائج رہے۔

جیسا کہ ہم جانتے ہیں "ریختہ" کے کئی معنی ہیں۔ مثلاً (۱) ملا جُلا، (۲) گارے اور چونے کا مسالہ جو عمارت بنانے کے کام آتا ہے، (۳) پڑا اگرا، (۴) کوئی چیز جو کسی اور چیز میں ڈھالی جائے، وغیرہ۔ لہٰذا "ریختہ" وہ زبان ٹھہری جس میں فارسی کے تنے پر "ہندی" کی شاخیں لگائی جائیں یا پھر جس میں "ہندی" کے تنے پر فارسی کی شاخیں لگائی جائیں۔ شمال کی قدیم اُردو نظمیں حتیٰ کہ "بکٹ کہانی" جیسی اعلیٰ ادبی تخلیق بھی ریختہ ہی کے طرز میں ہیں۔ اس میں ۲۲۵ شعر ہیں۔ اکتالیس تو سیدھے سیدھے فارسی میں ہیں اور کم سے کم بیس میں نیم فارسی اور نیم اُردو مصرعے ہیں۔ پروفیسر مسعود حسن رضوی ادیب کی دریافت کردہ بیاض میں جو کلام ہے اس کا بھی یہی حال ہے۔

ریختہ کی نوعیت واضح کرنے کے لیے مثالوں کی ضرورت شاید نہ ہو، لیکن دونوں صورتوں کی الگ الگ وضاحت غالباً کار آمد ہوگی۔ مندرجہ ذیل میں فارسی کے تنے پر "ہندی" کی شاخیں ہیں۔ اشعار صلاح، منقول از بیاض ادیب :

شاہ کا احوال پر یدند سب اہل حرم
اس حقیقت کے بیاں سوں ماند حیراں ذوالجناح
زین خالی دیدہ خویش دا قرا بارونے لگے
متفق تھا در عزا با آں غریباں ذوالجناح
دم بہ دم می زد سر خود اس الم سوں بر زمیں
زانکہ تھا از زندگی خود پشیماں ذوالجناح[۱۵۰]

اور مندرجہ ذیل میں ہندی کے تتبع پر فارسی کی شاخیں ہیں۔ اشعار صلاح، منقول از بیاض ادیب :

حیف حلق تشنہ اے جو تھا نبی کا بوسہ گاہ
تس گلے اوپر چلایا شمر خنجر یا امام
درحضور تو گئے مارے زجور کوفیاں
دو پسر تیرے علی اکبر و اصغر یا امام
ز آتش غم جل کے خاکستر ہوا ہے آسماں
کوکب و انجم ہوئے مانند اخگر یا امام[۱۵۱]

اس باب میں کچھ شک اب غالباً کسی کو نہ ہو کہ طرز شعر گوئی کی حیثیت سے ریختہ کی مقبولیت نے شمال میں "ہندی / ہندوی" کے فروغ میں رکاوٹ ڈالی اور شمال میں خود ریختہ بطور طرز شعر گوئی کی مقبولیت کا سبب بھی یہاں فارسی کا دوردورہ اور اس زبان سے لوگوں کو فطری شغف معلوم ہوتا ہے۔ فارسی کی طرف یہ رجحان، اوپر بیان کردہ وجوہ کے علاوہ شمال والوں کی تہذیبی نخوت اور سبک ہندی کی شاعری کا ان کے درمیان غیرمعمولی دبدبہ اور ہردلعزیزی کے باعث بھی ہے۔ فارسی کی طرف جھکاؤ اور فارسی (یا سبک ہندی) کی غیرمعمولی توقیر و مقبولیت کا ایک ثبوت اس بات میں بھی ملتا ہے کہ دلی والے ایک عرصۂ دراز تک "غزل" اور "ریختہ" میں فرق کرتے رہے۔ یعنی وہ "ریختہ" میں کہی ہوئی غزل کو غزل نہیں، صرف "ریختہ" قرار دیتے تھے۔ "غزل" کی اصطلاح صرف فارسی غزل کے لیے تھی۔ چنانچہ قائم کا مشہور شعر ہے :

قائم میں غزل طور کیا ریختہ ورنہ — اک بات لچر سی بہ زبان دکنی تھی[۱۵۲]

ہم لوگ اس شعر کو کم از کم سو سوا سو برس سے مختلف باتوں کے ثبوت میں پیش کرتے آئے ہیں لیکن کسی نے ٹھہر کر یہ نہ پوچھا کہ بھائی "ریختہ" کو "غزل طور" کرنے سے کیا مراد ہے؟ کیا قائم کے پہلے ریختے میں غزل نہ تھی؟ تو پھر ان کے استاد مرزا رفیع سودا، اور ان کے استاد شاہ حاتم (۱۶۹۹ تا ۱۷۸۳ء) اور قائم کے دوسرے اساتذہ مثلاً شاہ ہدایت دہلوی (وفات ۱۸۰۵ء) اور خواجہ میر درد (۱۷۲۰ تا ۱۷۸۵ء) کیا لکھ رہے تھے؟[۱۵۳] ظاہر ہے کہ "غزل" سے قائم کی مراد "فارسی غزل" ہے۔ ان کی اس ڈینگ کو ان کے اپنے اساتذہ خواہ بد مذاقی پر محمول کرتے، لیکن قائم کہہ یہی رہے ہیں کہ مجھ سے پہلے اُردو میں سچی فارسی کے طرز کی غزل کسی نے کہی نہیں، سب لوگ دکنی طرز میں کمزور سی شاعری کرتے تھے، اتنی کمزور کہ اسے غزل کا نام بھی دینا مناسب نہیں۔ (واضح رہے کہ قائم کے زمانے میں "لچر" سے مُراد تھی "کمزور، ڈھیلی"[۱۵۴] اس لفظ کو آج "لغو، مہمل، بیہودہ، بے تکی بات" کے معنی میں برتتے ہیں۔ ملاحظہ ہو "نور اللغات"[۱۵۵]) یہ معنی قائم کے زمانے میں موجود نہ تھے۔ لیکن جو معنی تھے وہ بھی کچھ کم تحقیری نہ تھے۔ لہٰذا اس میں کوئی شک نہیں کہ قائم کی نظر میں "غزل" کوئی اعلیٰ درجے کی چیز تھی اور ریختہ میں جو شاعری تھی اس کے لیے "غزل" کا اعلیٰ لقب موزوں نہ تھا۔ "غزل" اور "ریختہ" کے مندرجہ بالا امتیاز میں اگر کوئی شک ہو تو مصحفی کا شعر سنیے جو معاملے کو بالکل صاف کر دیتا ہے۔ یہ شعر آٹھویں دیوان کا ہے جو ۱۸۲۰ء کے قریب مکمل ہوا ہوگا:

مصحفی ریختہ کہتا ہوں میں بہتر ز غزل
معتقد کیوں کہ کوئی سعدی و خسرو کا ہو[۱۵۶]

دہلی والے شاہانہ اور سامراجی شان کے ساتھ اُردو کی بادشاہی کا دعویٰ کرتے ہیں اور اپنے شہر کے لیے اُردو کے اصل اور قدیمی دار الخلافہ کا لقب استعمال کرتے ہیں اور اپنی زبان کو "مستند ترین" اور قاعدہ پرداز (Normative) جانتے ہیں۔ لیکن تاریخ تو یہ بتاتی ہے کہ دہلی نے اُردو کو اس کے اصل روپ (دہلوی / ہندی / ہندوی / گجری / دکنی) میں منہ نہ لگایا۔ اٹھارہویں صدی کی دہلی میں اُردو مقبولیت کی منزلیں طے کرنے لگی، لیکن اس کا نام پھر بھی "ریختہ" ہی رہا۔ مناسب تو یہ تھا کہ اسے صرف "ہندی" کے نام سے پکارا جاتا جو اس کا صحیح نام تھا۔ لیکن فارسی کے حق میں جانب داری اور اُردو (یعنی "دکنی / ہندی / ہندوی") کے خلاف تعصب کے باعث ادبی زبان کے لیے "ریختہ" (جس کے

معنی کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں) ہی نام رائج ہوا۔ اس تعصب کو دیکھتے ہوئے اٹھارہویں صدی کے پہلے کی دلّی میں "ہندی / ہندوی" ادب کی کمی کچھ بھی حیرت خیز نہیں، بلکہ حیرت تو اس پر ہونا چاہیے کہ پھر بھی اتنا سارا "ہندی / ہندوی" ادب دہلی میں لکھا گیا۔

اپنے گجری / دکنی ماضی کو بھلانے یا اس کا اثر کم کرنے کی خاطر یا پھر اس کے خلاف دفاعی کارگزاری کے طور پر دہلی کی ادبی تہذیب نے اپنے اندر ایک طرح کی انانیت اور رعونت پیدا کی اور گجری / دکنی کو اپنے سے الگ یا کمتر اور ناقابلِ لحاظ قرار دینے کی رسم شروع ہی سے آغاز کر دی۔ بلکہ یہ کہا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ رعونت اور استثنا پذیری (Exclusionism) کا یہ رویّہ دہلی والوں نے تمام غیر دہلوی اُردو ادب اور زبان کے لیے بھی شروع ہی میں اختیار کر لیا۔ انشا کے بارے میں ہم پڑھ چکے ہیں کہ وہ مرشد آباد اور عظیم آباد والوں بلکہ لکھنؤ کے بھی اصل رہنے والوں کو اُردو کے معاملے میں گنوار سمجھتے تھے۔ انشا سے کچھ پہلے (یا کچھ بعد) احمد علی خاں یکتا غیر دہلی والوں کو گنوار نہیں کہتے، لیکن ان کی بھی نظر میں اُردو گر مستند ہے تو محض دلّی والوں کی۔ اور میر نے ان دونوں سے بہت پہلے کہہ دیا تھا کہ ریختہ کی شاعری وہی ہے جو شاہجہاں آباد کی زبان میں ہو۔

رعونت اور استثنا پذیری کا رویّہ دہلی کی ادبی اور لسانی تہذیب میں بیسویں صدی تک بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ اٹھارہویں صدی میں تو یہ حال تھا کہ خود دہلی کا وہ ادب جو "غزل" کے معیاروں سے "فروتر" دکھائی دیتا ہے (مثلاً روشن علی اور اسمٰعیل امروہوی کے جنگ نامے) اس کا ذکر اہلِ دلّی نے اپنے تذکروں میں نہ کیا۔ حافظ محمود شیرانی کا خیال ہے کہ اپنے پرانے سرمائے سے اہلِ اُردو کی پہلو تہی کا باعث انگریزی تعلیم اور انگریزی تہذیب و تصوّرات سے ان کا شغف ہے۔ شیرانی لکھتے ہیں:

> میں اگرچہ اُردو کے میدان میں دکن کی ادبی و تالیفی تحریکات کی اولیت کے دعوے کو تسلیم کرتا ہوں، تاہم یہ بھی کہتا ہوں کہ اُردو شاعری ہندوستان کے ہر صوبے میں کسی نہ کسی شکل میں ضرور موجود تھی۔ یہ اور بحث ہے کہ آیا وہ بھاشا کی متبع تھی یا فارسی کی۔۔۔ لیکن ملک کے ہر صوبے میں اُردو میں رسائل لکھے جانے کا رواج تھا۔۔۔ لیکن آج یہ حصۂ ادب ہماری نظروں سے کیوں نہیں گزرتا؟ اس کی سب سے بڑی

> وجہ ہماری وہی ناقابل معافی بے پروائی ہے... شیکسپیئر اور ملٹن، گولڈاسمتھ اور ٹینی سن کی آندھیوں نے ہمیں اندھا کردیا ہے... انگریزی اور انگریز پرستی کی لہر ہم میں اس قدر دوڑ گئی ہے کہ ہم اپنے وطن کی ہر شے سے نہ صرف احتراز کرتے ہیں بلکہ نفرت کرنے لگے ہیں۔[۱۵۱]

حافظ صاحب کا یہ ارشاد آب حیات اور اس کے بعد کی تمام انیسویں صدی اور بیسویں صدی کے نصف اول تک کی اکثر تنقیدی تحریروں پر صادق آتا ہے لیکن معاملہ صرف انگریز پرستی کا نہ تھا، دہلی پرستی (اور پھر لکھنؤ پرستی) کا بھی ہے۔ اس کو دہلی/لکھنؤ والوں نے خود رائج کیا اور لطف یہ ہے کہ باقی اہل اُردو نے بھی اسی درگاہ پر ہنسی خوشی ماتھا ٹیکنا واجب جانا۔ (یہ بات بھی غور طلب ہے کہ انشا، اور احمد علی خاں یکتا جیسے مصنف نہ ہوتے، اور لکھنؤ کا اولین ادب تقریباً سارے کا سارا دہلی ہی والوں نے نہ پیدا کیا ہوتا تو یار لوگ لکھنؤ کی قاعدہ پرداز حیثیت کو تسلیم کرتے بھی کہ نہیں۔ مجھے لگتا ہے کہ لکھنؤ کی زبان اس لیے قابلِ استناد مانی گئی کہ وہ اصلاً دہلی ہی کی تھی۔ یا اگر نہیں بھی تھی فرض کرلی گئی تھی۔ یہ اور بات کہ بعد کو لکھنؤ والوں نے بھی پر پرزے نکالے اور اپنی زبان کو دہلی سے الگ قائم کیا۔)

انگریزوں کے استیلا کے بہت پہلے ہمارے یہاں کی ادبی تہذیب پر دہلوی سامراج قائم ہو چکا تھا اور جیسا کہ میں نے اوپر کہا، خود وہ دہلی والے یا شمال والے جو "غزل" کے معیار پر پورے نہ اُترتے تھے، ادب کی محفل میں داخلہ پانے سے محروم رکھے گئے۔ بہت ہی کم تذکرے ایسے ہیں جن میں افضل یا جعفر زٹلی کا محض ذکر ہو، تفصیلی ترجمہ اور نمونۂ کلام تو بعد کی بات ہے۔ اُردو ادب کے جدید مورخ بمشکل ہی ان کا نام لیتے ہیں۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے، افضل کو یونیورسٹیوں اور اعلیٰ درس گاہوں میں بار نہیں اور میر جعفر زٹلی کا نام کبھی کبھی لیا بھی جاتا ہے تو ڈرتے ڈرتے اور ناپسندیدگی کے ساتھ، دبی زبان سے۔ مثال کے طور پر رام بابو سکسینہ نے ۱۹۲۷ء میں انگریزی میں ایک تاریخ ادب اُردو لکھی۔ یہ بہت بااثر ثابت ہوئی اور اس کا اُردو ترجمہ (مترجم: مرزا محمد عسکری) اور بھی مقبول ہوا۔ اس میں افضل کا نام نہیں، اور زٹلی کو "مسخرے" شعرا کی فہرست میں رکھا گیا ہے۔ ان کی کچھ تفصیل درج نہیں۔[۱۵۲] حامد حسن قادری نے اپنی ضخیم "داستان تاریخ اُردو" میں افضل پر ایک مختصر عبارت لکھی ہے لیکن اس میں کئی اغلاط

ہیں۔ زٹلی پر انھوں نے کوئی صفحہ بھر لکھا ہے، لیکن ان کی بھی نظر میں زٹلی ایک غیر اہم، مسخرہ نما شخصیت ہیں۔[۱۵۹] محمد صادق نے اپنی انگریزی تاریخ میں ان دونوں کا نام تک نہیں لیا ہے۔ ان میری شمل کو افضل سے کوئی سروکار نہیں، لیکن انھوں نے سماجی طنز نگار کی حیثیت سے زٹلی کو کچھ اہمیت ضرور دی ہے۔[۱۶۰] علی جواد زیدی نے البتہ دونوں کا ذکر لکھا ہے، اگرچہ مختصر۔ اور انھیں ان شعرا کی ادبی یا لسانی اہمیت کا کوئی خاص احساس نہیں معلوم ہوتا۔ پھر بھی، انگریزی زبان میں لکھی گئی اُردو ادب کی تاریخوں میں زیدی کی تاریخ، افضل اور زٹلی دونوں کے بارے میں زیادہ تفصیل سے کلام کرتی ہے۔[۱۶۱] ان دنوں ہر چھوٹے بڑے ادیب پر تحقیقی مقالہ لکھا جا رہا ہے۔ معمولی معمولی لوگوں پر متعدد کتابیں اور مقالے سپرد قلم ہو رہے ہیں، لیکن جعفر زٹلی پر اب تک صرف ایک پی۔ ایچ۔ ڈی مقالہ لکھا گیا ہے۔ ان کے بارے میں کوئی کتاب شاید نہیں ہے۔[۱۶۲] افضل کے بارے میں صرف دو سر برآوردہ لوگوں کی تحریریں ہیں، لیکن وہ دونوں دراصل بکٹ کہانی کے ایڈیشن ہیں۔[۱۶۳]

ہمیں جمیل جالبی اور گیان چند / سیدہ جعفر کا شکر گزار ہونا چاہیے کہ ان کی تاریخ اُردو ادب میں افضل اور جعفر زٹلی کو معتد بہ صفحات دیے گئے ہیں، اگرچہ ان دونوں ہی میں تنقیدی تجزیہ کافی و وافی نہیں ہے۔ جمیل جالبی نے بکٹ کہانی کو نظر استحسان سے دیکھا ہے، لیکن اُردو ادب کے ایوان عظمت میں اس کے لیے انھوں نے کوئی جگہ متعین نہیں کی۔ زٹلی کے بارے میں ان کا رویّہ بنیادی طور پر وہی ہے جو این میری شمل کا ہے۔ گیان چند نے اپنی تمام تر توجہ افضل کی "اصل" شخصیت کا سراغ لگانے پر صرف کی ہے اور ان کی ادبی قدر و قیمت کے بارے میں وہ کم و بیش چپ ہیں۔ زٹلی کی حیات اور ان کی زبان پر انھوں نے ایک مختصر مقالہ سا لکھ ڈالا ہے، لیکن زٹلی بطور شاعر کے بارے میں انھیں کچھ زیادہ نہیں کہنا ہے۔ وہ ان کی "فحاشی" سے نالاں لگتے ہیں۔[۱۶۴]

حقیقت یہ ہے کہ افضل اور زٹلی دونوں ہی بڑے شاعر ہیں۔ علاوہ بریں افضل اُردو میں بارہ ماسہ کے بھی موجد ہیں۔ سب سے پہلا بارہ ماسہ مسعود سعد سلمان نے لکھا اور ان کے بعد غالباً افضل نے۔ اُردو میں وہ بہرحال پہلے ہیں۔ افضل کی شاعری کا اعتراف میر حسن نے کیا ہے، لیکن بہت اختصار سے۔ میر حسن لکھتے ہیں:

محمد افضل، افضل تخلص، دور قدیم کے ہیں۔ گوپال نام، کوئی ہندو بچہ تھا،

اس پر عاشق ہوکر اپنے حسب حال ایک بارہ ماسہ عرف بکٹ کہانی لکھا' اکثر کھتری اور گانے والیاں اس کی شائق ہیں۔ (کلام میں) نصف فارسی رکھتے ہیں اور نصف ہندی، لیکن قبولیت دادالہٰی ہے۔ (ان کا کلام) دلوں پر اثر کرتا ہے۔[۱۶۵]

میر حسن کے ارشادات میں ناپسندیدگی کی جھلک صاف نظر آتی ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ افضل کا طرز ریختہ تھا' اور وہ میر حسن کے وقت میں نامنظور اور متروک ہوچکا تھا۔ ایک اور وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ میر حسن کے خیال میں بکٹ کہانی میں ذاتی سوانح تھے اور یہ کچھ شاید اچھی بات نہ تھی۔ اس پر طرہ یہ کہ میر حسن نے یہ کہہ دیا کہ اس نظم کے شائقین "کھتری لوگ اور گائنیں" ہیں جو کسی اعلیٰ ادبی ذوق کے مالک شاید نہ ہوسکتے تھے۔ ان وجوہ کی بنا پر تذکرۂ میر حسن میں شمولیت بھی افضل کے لیے کچھ خاص مفید ثابت نہ ہوئی۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ان کی نظم میں خود نوشت کا کوئی عنصر نہیں۔ اس کی متکلم ایک عورت ہے اور وہ واحد متکلم کے صیغے میں اپنے ہجر و فراق کی داستان موسموں کے گذران کے پس منظر میں بیان کرتی ہے۔ بکٹ کہانی میں استعاراتی پیچیدگی بہت نہیں ہے' لیکن اس میں انواع و اقسام کے پیکر اور حسّی تشبیہیں کثرت سے ہیں۔ نظم بے حد رواں ہے' اور اس میں اس طرح کا اُبلتا ہوا لیکن پراز تمکین جوش و شوق ہے جو اعلیٰ درجے کی عشقیہ شاعری کا خاصہ کہا جاسکتا ہے۔

جعفر زٹلی کو بہ آسانی اُردو کا سب سے بڑا طنز نگار کہا جاسکتا ہے اور یہ کوئی معمولی بات نہیں' کیوں کہ اُردو میں اعلیٰ درجے کی طنزیہ نظم و نثر کی کمی نہیں ہے۔ لیکن زٹلی محض طنز نگار نہیں ہیں۔ وہ الفاظ کے پارکھ اور شائق بھی ہیں۔ ان کے مختصر کلیات میں جتنے تازہ الفاظ ہیں (فحشیات کو نظر انداز کردیں تب بھی) اتنی تعداد میں تازہ الفاظ ان کے کلیات کا دوگنا حجم رکھنے والے شاعر کے کلام میں بھی نہ ہوں گے۔ انھیں "سخت" اور "نرم" دونوں طرح کی فحاشی سے شغف ہے' لیکن وہ اس معنی میں فحش گو نہیں جس معنی میں (مثلاً) صاحب قراں' یا عریاں فحش گو ہیں۔ صاحب قراں کے کلام میں (اور عریاں کے یہاں اور بھی زیادہ) فحاشی کا مقصد سستے قسم کا جنسی تلذذ اور ہوسناکی کا لطف پیدا کرنا ہے۔ اس کے برخلاف' زٹلی کی بہت ساری فحاشی ایک طریقہ ہے غصے' ناپسندیدگی اور برہمی کے اظہار کا۔ کچھ فحاشی ان کی اپنی درماندگی حال کے بیان میں کام آتی ہے۔ کچھ ایسی ہے جہاں وہ اپنی طبیعت کی جولانی دکھاتے

ہیں۔ اس ساری فحاشی میں جنسی چٹخارہ برائے نام ہے۔ بلکہ بعض اوقات تو یہ لگتا ہے کہ انھیں جنسی افعال و اعمال سے نفرت ہے۔ مجموعی طور پر وہ اپنے تقریباً ہمعصر انگریز فحش گو طنز نگار جان ولمٹ (۱۶۴۷ء تا ۱۶۸۰ء John Wilmot Earl of Rochester) کی یاد دلاتے ہیں۔ راچسٹر ہی کی طرح زٹلی کو انداز اور تکنیک کے تنوع پر حیرت انگیز مہارت ہے اور وہ زندگی اور سیاست دونوں کے بہت سنجیدہ مبصر ہیں۔ وہ اپنی نثر میں اورنگ زیب پر انتہائی سخت بلکہ دل آزار طنز کرتے ہیں تو اس کا مرثیہ اور جنگ نامہ بھی لکھتے ہیں اور ایسا کہ جس میں اورنگ زیب کی موت کے بعد آنے والے انتشار اور زوال کی دھمک صاف سنائی دیتی ہے۔

لسانی اعتبار سے افضل اور زٹلی دونوں اہم ہیں۔ ان کی زبان سے پتہ لگتا ہے کہ اردو اب ریختہ کے ذرا خام (اور آخری تجزیے میں غیر موثر) اسلوب سے باہر نکل کر ایک تقریباً کامل و اکمل ذریعۂ اظہار بن جانے کی طرف گامزن ہے اور یہ وہ ذریعۂ اظہار تھا جو زٹلی کی موت (۱۷۱۳ء) کی تین چار دہائیوں کے بعد ہی دہلی کی ادبی تہذیب پر پوری طرح چھا گیا۔ زٹلی کی لفظیات کو تنوع اور وسعت دونوں لحاظ سے افضل کی لفظیات پر تفوق ہے۔ ان کی ادبی زندگی اردو ادب کی تاریخ میں بہت بڑے سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے اور صرف شمال ہی میں نہیں۔ گذشتہ دو صدیوں میں جو مہارتیں اردو شعرا نے بہم پہنچائی تھیں، شاید وہ سب زٹلی کی دسترس میں نہ رہی ہوں گی اور گجری / دکنی میں طنز و مزاح کا کوئی خاص سرمایہ بھی نہیں (اگر شعرا کی چھوٹی موٹی نوک جھونکوں کو نظر انداز کر دیں تو کچھ بھی نہیں۔) اغلب ہے کہ زٹلی نے فارسی کے عظیم پیش رووں، خاص کر فوقی یزدی سے سیکھا ہو گا۔ فوقی عہد اکبری میں ہندوستان بھی آیا تھا۔ ٹیک چند بہار نے بہار عجم میں اس کے اشعار خاصی تعداد میں سنداً درج کیے ہیں۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس زمانے میں فوقی کا کلام دہلی میں متداول رہا ہوگا۔ فوقی اور زٹلی دونوں کے یہاں فحش کی طرف رجحان عام طور پر محض برائے فحش نہیں ہے۔

گجری اور دکنی کے مقابلے میں افضل اور زٹلی دونوں کی زبان آج کے شمالی سامع کو بہت کم اجنبی لگتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں سنسکرت کے تت سم الفاظ تیلگو، مراٹھی یا گجراتی لفظ بہت کم ہیں۔ اور ان کی زبان کا فارسی عنصر بہر حال نمایاں اور مانوس ہے۔ اس کا اودھی اور برج (اور تھوڑا بہت پوربی) عنصر کچھ کم مانوس ہے۔ لیکن وہ دکنی یا گجری کے اغلاق کا حکم پھر بھی نہیں رکھتا۔

ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ زٹلی اور افضل کی لفظیات کا قابلِ لحاظ حصّہ اٹھارہویں صدی کے بزرگ شعراء کے یہاں باقی رہا۔ عصرِ حاضر کی دہلوی / لکھنوی اُردو میں یہ الفاظ خال خال ہیں، لیکن مشرقی اُردو میں کثرت سے نظر آتے ہیں۔ اور دہلی / لکھنؤ کی یہ "متروک" لفظیات دکن والوں کے لیے بھی اجنبی نہیں ہیں اور خود دکنی بھی اٹھارہویں صدی کی دہلی میں بہت زیادہ "غیر ملکی" نہ رہی ہوگی۔ اس کا ایک ثبوت یہ ہے کہ سودا نے سترہ اشعار کی ایک رثائی نظم "بزبان دکھنی آمیزش" بھی لکھی ہے[۱۹۶]۔ اور دوسرا ثبوت یہ کہ سودا اور میر کے یہاں دکنی استعمالات (یا وہ استعمالات جنھیں ہم مختص بہ دکنی سمجھتے ہیں) اچھی خاصی تعداد میں موجود ہیں اور اس کے برعکس بھی ہے۔ یعنی بہت سے استعمالات جنھیں سودا، میر، حاتم وغیرہ سے مخصوص گمان کیا جاتا ہے، دکنی میں بھی ہیں۔

اس بات سے یہ نتیجہ نکل سکتا ہے کہ "سخت" دکنی عنصر کو چھوڑ کر سترہویں صدی کی اُردو ہر جگہ کم و بیش یکساں تھی۔ مرورِ ایام کے ساتھ دہلی کی زبان زیادہ بدلی، دکن اور پورب کی کم۔ اسی اشتراک ہی کے باعث قبل ۱۷۵۰ء کے دہلی والوں میں دکنی کے خلاف تعصب میں وہ سختی نظر نہیں آتی جو میر کے نکات الشعراء میں نمایاں ہے۔ بلکہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ سترہویں صدی میں اگر "فصیح" زبان کا کوئی معیار تھا تو وہ دکن ہی میں تھا۔ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ وجہی نے اپنی مثنوی "قطب مشتری" میں مبتدیوں کو تنبیہ کی ہے کہ وہ ایسے الفاظ برتیں جنھیں اُستاد کے استعمال کے ذریعے صحت اور فصاحت کی سند نہ مل چکی ہو۔

سترہویں صدی کا وسط آتے آتے فارسی میں ہر جگہ، حتیٰ کہ ایران اور ترکی میں بھی سبک ہندی کا بول بالا ہو چکا تھا۔ شمال میں ہند مُسلم ادبی فکر پر سنسکرت، برج اور اودھی کے اثر کا سلسلہ چودہویں صدی میں شروع ہو گیا تھا اور اکبر کا زمانہ آتے آتے اس کی حیثیت مسلم ہو چکی تھی۔ ۱۶۴۰ء کی دہائی میں ہم پنڈت راج جگن ناتھ کو شاہجہاں کے دربار میں دیکھتے ہیں۔ جگن ناتھ کی سنسکرت شاعری پر سبک ہندی کے اثرات کی پرچھائیاں دکھائی دیتی ہیں اور جیسا کہ شیلڈن پالک (Sheldon Pollock) نے لکھا ہے، سنسکرت شاعری کے ذکی الحس طالب علم کو سبک ہندی کی شاعری میں سنسکرت کی جھلک بہ آسانی صاف نظر آسکتی ہے۔

اگر فارسی کی مقبولیت اور رتبۂ اعلیٰ نے شمال میں ہندی/ریختہ کی شاعری کو پھلنے پھولنے سے روکا تو یہ بھی ایک بہت بڑی حقیقت ہے کہ ۱۷۰۰ء کے زمانے میں جب دہلی میں اُردو کا بول بالا ہونے لگا تو سبک ہندی کے اثر اور شمال نے اس نئے، جاندار اور ابتہاج انگیز اسلوب کو فروغ دینے میں بہت مدد کی جسے ولی نے دکن سے لاکر دلی میں متعارف کیا تھا۔ شاہ مبارک آبرو (۱۶۸۵/۱۶۸۲ تا ۱۷۳۳ء) نئی صدی کے پہلے بڑے شاعر ہیں۔ ممکن ہے نواب صدرالدین فائز (۱۶۹۰ تا ۱۷۳۷/۱۷۳۸ء) نے اپنا اُردو دیوان پہلے مرتب کیا ہو، لیکن وہ شخص جس کے کلام میں اُستادی کے انداز بوجہ احسن جلوہ گر نظر آتے ہیں، آبرو ہی ہیں۔ انھوں نے سترہویں صدی کے آخری دو ایک برس میں شعرگوئی شروع کی ہوگی اور انھوں نے ایہام گوئی بھی بہت نوعمری میں اختیار کرلی ہوگی، کیوں کہ غزل میں ان کا سارا کلام اسی رنگ کا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ خسرو نے اس بات پر فخر کیا تھا کہ میں نے "ایہام ذوی الوجوہ" ایجاد کیا ہے۔ خسرو کا اثر اٹھارہویں صدی کے دہلوی شعرا پر یقیناً تھا۔ وہ انھیں اپنا پیش رو مانتے تھے۔ لیکن ایہام کے سلسلے میں ان شعرا پر فوری اثر سنسکرت، براہ برج بھاشا کا معلوم ہوتا ہے۔ مولانا محمد حسین آزاد بھی، جو اُردو شاعری کی "ایرانیت" کے شاکی ہیں، اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اُردو شاعری (یعنی دلی کی شاعری) میں ایہام کا سرچشمہ سنسکرت ہی رہا ہوگا۔[۱۴۷]

آبرو، بلکہ یوں نہیں کہ وہ تمام لوگ جنھوں نے اٹھارہویں صدی کے آغاز میں ہندی/ریختہ/دکنی میں شاعری کا کاروبار شروع کیا، ولی (۱۶۶۵/۱۶۶۷ تا ۱۷۰۸ء) کے حیطۂ اثر میں آئے بغیر نہ رہ سکے اور کئی اعتبار سے ولی اٹھارہویں صدی کے ربع اوّل سے کر آج تک کے سب اُردو شعرا کے لیے شاعرالشعرا (Poets Poet) کا حکم رکھتے ہیں۔ ◆◆

حواشی

۱۴۱۔ جمیل جالبی "تاریخ" جلد دوم، حصہ دوم، صفحات ۱۰۰۶ تا ۱۰۰۷

۱۴۲ منشی سید عباس علی: قصۂ غم گین (اصل نام جنگ نمگیں)، مرتبہ: بتیش چندر مشرا، بڑودہ، مہاراجا سیاجی یونیورسٹی ۱۹۷۵ء، صفحات ۲۱ تا ۲۲۔ اس کتاب کی طرف متوجہ کرنے کے لیے میں بڑودہ یونیورسٹی کے صدر

شعبۂ تاریخ، پروفیسر سوشیل سری واستوا کا ممنون ہوں۔

۱۴۳۔ ظہیرالدین مدنی، گجری مثنویاں، صفحات ۱۵ نیز ۲۵ تا ۲۶

۱۴۴۔ جمیل جالبی، تاریخ، جلد دوم، ص ۴۷

۱۴۵۔ سید مسعود حسن رضوی ادیب؛ شمالی ہند کی قدیم ترین اردو نظمیں، مرتبہ؛ اظہر مسعود، لکھنؤ، کتاب نگر، ۱۹۸۴ء، صفحات ۱۷ تا ۱۸

۱۴۶۔ مسعود حسن رضوی ادیب، شمالی ہند... ص ۲۵۔ چونکہ سترہویں صدی کا نصف دوم اور زٹلی کا زمانۂ حیات تقریباً ایک ہیں، اس لیے اغلب ہے کہ یہاں پروفیسر مسعود حسن رضوی ادیب نے سہواً "نصف اوّل" کی جگہ "نصف دوم" لکھ دیا، یا ممکن ہے سہو کاتب ہو۔

۱۴۷۔ یہ سب لغات کچھ عرصے پہلے تک غیر مطبوعہ یا کمیاب تھے۔ اب پروفیسر نذیر احمد کی تدوین / کوشش سے اکثر شائع ہو چکے ہیں۔

۱۴۸۔ مولوی محمد لاد: دستورالافاضل، لکھنؤ، نول کشور پریس، ۱۸۹۹ء

۱۴۹۔ مسعود حسن رضوی ادیب شمالی ہند... ص ۴۴

۱۵۰۔ ایضاً، ص ۹۵

۱۵۱۔ قائم چاندپوری: "کلیات" مرتبہ: اقتدا حسن، لاہور، مجلس ترقی ادب، جلد اول، ۱۹۶۵ء، ص ۲۱۵

۱۵۲۔ قائم کا زمانۂ حیات: ۱۷۲۴ تا ۱۷۹۵ء۔ شعر زیر بحث کی کوئی تاریخ متعین نہیں ہو سکتی، لیکن ممکن ہے کہ ۱۷۴۴ سے ۱۷۶۰ء کے درمیان کہا گیا ہو۔ قائم نے اپنا تذکرہ ۱۷۴۴ سے ۱۷۵۲ء کے زمانے میں مرتب کیا۔ اغلب ہے کہ انھیں دنوں ان کا سابقہ گجری ادب سے پڑا ہو۔

۱۵۳۔ John T. Platts : Dictionary, OUP Edn. 1978, p.954

اس لغت میں "لچر" کے معنی حسب ذیل درج ہیں:

Yielding, pliant, soft, weak, feeble, lacking backbone, loose, shaky, wanting force or vigour (Language & C., as lachar ibarat), a soft or yeilding person, a weak man, a foolish fellow, simpleton, noodle.

۱۵۴۔ مولوی نورالحسن نیر کاکوروی: نوراللغات، لکھنؤ، اشاعت العلوم پریس، جلد چہارم، ۱۹۳۱ء، ص ۳۸۳

۱۵۵۔ مصحفی، دیوان مصحفی (دیوان ہشتم) پٹنہ، خدابخش لائبریری، ۱۹۹۵ء، ص ۵۲، (متن مبنی بر نسخۂ خدابخش مرتبہ و مطبوعہ عابد رضا بیدار)

۱۵۶۔ محمود شیرانی، مقالات، جلد دوم، صفحات ۹۶ تا ۹۷

۱۵۷۔ رام بابو سکسینہ: A History of Urdu Literature ' جو متن میں استعمال کر رہا ہوں وہ مرزا محمد عسکری کا اردو ترجمہ ہے۔ لکھنؤ، نول کشور پریس، ۱۹۴۱ء۔ زٹلی کا بیان اس کتاب میں صفحہ ۲۰۹ پر ہے۔

۱۵۸۔ حامد حسن قادری: داستان تاریخ اُردو، کراچی، اردو اکیڈمی سندھ، ۱۹۸۸ء (اول اشاعت ۱۹۴۱ء) صفحات ۴۲ تا ۴۳

۱۵۹ Annemarie Schimmel : Classical Urdu Literature from the Beginning to Iqbal, Fascicle three of vol. VIII of Jan Gonda's A History of Indian Literature, Wiesbaden, 1975, p.157.

۱۶۰۔ علی جواد زیدی: A History of Urdu Literature, New Delhi, Sahitya Academy, 1993, pp 67-68, 119-120

۱۶۱۔ جعفر زٹلی کا صرف ایک جدید ایڈیشن ہے، نعیم احمد کلیات جعفر زٹلی، علی گڑھ، ادبی اکیڈمی، ۱۹۷۹ء، اس کا دیباچہ ذرا بچکانہ ہے۔ لیکن نعیم احمد اس بات کے لیے تعریف کے مستحق ہیں کہ انھوں نے متن میں نہ تحریف کی ہے نہ نقطے لگائے ہیں۔

۱۶۲۔ پہلا متن تو محمود شیرانی کا قائم کردہ ہے، مقالات، جلد دوم، صفحات ۹۵ تا ۱۱۱۔ مضمون کی شکل میں یہ ۱۹۲۶ء میں چھپا تھا۔ اس کے بعد مسعود حسین اور نورالحسن ہاشمی نے اسے قدیم اردو، نمبر ا، حیدرآباد، عثمانیہ یونیورسٹی ۱۹۶۵ء کی شکل میں نکالا۔ یہی متن یو پی اُردو اکیڈمی نے ۱۹۷۸ء میں شائع کیا۔

۱۶۳۔ افضل کے لیے دیکھیں، جمیل جالبی تاریخ، جلد اول، صفحات ۴۲ تا ۶۰۔ زٹلی کے لیے جالبی، تاریخ جلد دوم، حصہ دوم صفحات ۱۰۱ تا ۱۵۵۔ مزید ملاحظہ ہو، گیان چند اور سیدہ جعفر، تاریخ، جلد پنجم، صفحات ۱۰ تا ۳۴ (افضل) اور

صفحات ۷۵ تا ۷۶ (زٹلی)

۱۶۴۔ میر حسن، تذکرۂ شعراء، (۱۷۷۸/۱۷۷۴ء)، مرتبہ: نواب حبیب الرحمٰن خاں شروانی، علی گڑھ، انجمن ترقی اُردو، ۱۹۲۱ء، صفحہ ۱۴۱۔ میر حسن کے علاوہ اٹھارہویں صدی کے تذکرہ نویسوں میں صرف قائم نے افضل کا نام لیا ہے۔

۱۶۵ سودا، کلیات، مرتبہ: عبدالباری آسی، جلد دوم، لکھنؤ، نول کشور پریس، ۱۹۳۲ء، صفحات ۲۴۵ تا ۲۴۶

۱۶۶۔ محمد حسین آزاد، آب حیات، صفحہ ۹۹۔ ملحوظ رہے کہ آبرو کا وطن آگرہ تھا اور آگرہ برج کے علاقوں میں بہت اہم ہے۔

تفسیرِ مبیدی

کبیر احمد جائسی

انسانوں کی طرح کتابوں کی بھی قسمت ہوتی ہے۔ بہت سی کتابیں ایسی ہوتی ہیں جو عالمِ وجود میں آنے کے معاً بعد ہاتھوں ہاتھ لی جاتی ہیں اور ان کے اتنے قلمی نسخے مہیا کر لیے جاتے ہیں کہ ہزار ڈیڑھ ہزار سال بعد جب چھاپہ خانہ عالمِ وجود میں آتا ہے تو اُن کا کوئی نہ کوئی قلمی نسخہ دستبردِ زمانے سے بچا رہتا ہے جس کو مشین کے ذریعے چھاپ کر آیندہ نسلوں کے لیے محفوظ کر دیا جاتا ہے۔ ایسی بھی کتابیں ہوتی ہیں جو ہوتی تو اہم ہیں مگر کارکنانِ قضا و قدر ان کو شعلۂ مستعجل بنا دیتے ہیں جو تھوڑی دیر تک اپنی چمک دکھا کر اس طرح غائب ہو جاتی ہیں کہ پھر ڈھونڈے ہاتھ نہیں آتیں۔ ہاں اُن کا ذکرِ خیر کچھ دوسری کتابوں میں مل جاتا ہے۔ تیسری اور آخری قسم اُن کتابوں کی ہے جو ہزار سو ہزار سال پہلے لکھی جاتی ہیں۔ چند صدیوں تک تو لوگ ان کو حرزِ جان بنائے رکھتے ہیں۔ پھر رفتہ رفتہ ان کی مقبولیت میں کمی آنے لگتی ہے۔ ہوتے ہوتے وہ وقت بھی آجاتا ہے جب لوگ ان کو یکسر فراموش کرنے لگتے ہیں۔ صدیوں بعد جب گردشِ دوراں کا ایک دور مکمل ہو جاتا ہے اور دوسرے کا آغاز ہو جاتا ہے تو اس قبیل کی کتابوں پر دیدہ وروں کی نگاہیں پڑتی ہیں، ان کو زمانے کے مروجہ اصولوں کے مطابق مرتب کیا جاتا ہے، اُن کی معنویت و اہمیت کو اجاگر کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ بعد ازاں مشین کے ذریعے چھاپ کر آیندہ کے لیے محفوظ کر دیا جاتا ہے۔ ایسی کچھ کتابوں کی متعدد اشاعتیں ہوتی ہیں، کچھ ایک بار شائع ہونے کے بعد چھاپہ خانے کا منہ نہیں دیکھتیں اور کچھ ایسی

تیس سال ہی کے اندر اندر مخطوطہ کے ذیل میں شمار ہونے لگتی ہیں۔ تفسیر مِیبُدی یعنی کشف الاسرار وعدۃ الابرار کا شمار کتابوں کی درج بالا تیسری قسم میں کیا جا سکتا ہے۔ یہ تفسیر چھٹی صدی ہجری کے اوائل (۵۲۰ھ) میں لکھی گئی تھی۔ کہتے ہیں کہ اس کا شمار اپنے زمانے کی مشہور ترین تصنیفوں میں میں ہوتا تھا۔ اس وجہ سے اس کے متعدد مکمل اور نامکمل مخطوطے دنیا کے مختلف کتاب خانوں میں محفوظ رہ گئے تھے۔ قدرت نے اس کے زیور طبع سے آراستہ ہونے کا زمانہ چودھویں صدی ہجری مقرر کر رکھا تھا اور اب سے نصف صدی پہلے ایران کے مشہور دانشور، ماہرِ تعلیم، وزیر و سفارت کار ڈاکٹر علی اصغر حکمت کے لیے یہ شرف مخصوص کر رکھا تھا کہ یہ کام اُن کے ہاتھوں انجام پائے۔ چنانچہ انھوں نے ۱۹۵۲ء (۱۳۳۱ھ ش) میں اس تفسیر کی پہلی جلد تہران یونیورسٹی کی طرف سے شائع کروائی جو بڑی تقطیع کے ۸۰۲ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس جلد میں صرف سورۂ فاتحہ و سورۂ بقرہ کی تفسیر ہے۔ اُردو داں طبقہ کشف الاسرار کے نام اور جستہ جستہ فارسی عبارتوں سے پروفیسر نذیر احمد صاحب کے مقالے "حکیم سنائی غزنوی کی مقبولیت خود اپنے زمانے میں" کے ذریعے آشنا ہوا جو ۱۹۸۸ء کے مجلۂ علوم اسلامیہ علی گڑھ میں اصل کتاب کی اشاعت کے چھتیس برسوں کے بعد شائع ہوا تھا۔ پروفیسر نذیر احمد صاحب کے مذکورہ مقالے کی اشاعت کے دس سالوں کے بعد اس کے متن کا ایک تحلیلی مطالعہ پیش کیا جا رہا ہے۔ بے محل نہ ہوگا اگر یہاں اس بات کی طرف اشارہ کر دیا جائے کہ ڈاکٹر علی اصغر حکمت نے مکمل تفسیر کو دس جلدوں میں مرتب کیا ہے جو ساری کی ساری تہران یونیورسٹی سے شائع ہو چکی ہیں۔ افسوس ہے کہ ساری جلدوں کا حاصلِ مطالعہ پیش کرنا ہمارے لیے ممکن نہیں ہے۔ درج ذیل سطور میں جو کچھ عرض کیا جا رہا ہے وہ صرف پہلی جلد کا حاصلِ مطالعہ ہے۔

کشف الاسرار وعدۃ الابرار کے متعدد مخطوطوں کے مطالعے کے بعد ڈاکٹر علی اصغر حکمت نے اس تفسیر کے مصنف کا پورا نام اور لقب، جو کسی مخطوطے کے سرورق سے نقل ہوگا، یوں تحریر کیا ہے "امام السعید رشید الدین ابی الفضل بن ابی سعید احمد بن محمد بن محمود المیبُدی" لیکن ڈاکٹر سید حسن سادات ناصری اور منوچہر دانش پژوہ نے اپنی مشترکہ تالیف ہزار سال تفسیر فارسی میں شیخ الاسلام ابوالفضل احمد بن ابی سعد بن محمد بن احمد مہریزد میبدی" تحریر کیا ہے۔ ان دونوں ناموں میں جو فرق ہے اُس کے بارے میں کہا نہیں جا سکتا کہ غلطی کس سے اور کہاں ہوئی ہے کیونکہ کشف الاسرار

کے مقدمے اور "ہزار سال تفسیر فارسی" دونوں میں اپنے اپنے ماخذ کی نشاندہی نہیں کی گئی ہے۔ ایک سوال اور بھی ہوتا ہے یہ "مہر یزد" کا لفظ کس کے لیے استعمال ہوا ہے؛ شیخ الامام ابوالفضل احمد (علی اصغر حکمت کے امام السعید رشیدالدین (ابی الفضل) کے لیے یا محمد بن احمد (جن کو علی اصغر حکمت محمد بن محمود قرار دیتے ہیں) کے لیے۔ اگر آخر الذکر کے لیے یہ لفظ استعمال کیا گیا ہے تو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مصنّف کے پردادا، عالم فاضل بزرگ تھے جن کو ان کے دیار کے لوگ مہر یزد (یزد کا سورج) کہا کرتے تھے۔ اگر یہ لفظ خود مفسر کے لیے استعمال ہوا ہے تو اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اُن کی اپنی زندگی ہی میں یا انتقال کے معاً بعد اتنی مقبولیت حاصل ہو چکی تھی کہ بجائے "میبد کا سورج" کہنے کے لوگ اُن کو "یزد کا سورج" کہنے لگے تھے۔ یاد رہے کہ میبد آج بھی ضلع یزد کا ایک پس ماندہ گاؤں ہے مگر صاحبِ کشف الاسرار وعُدۃ الابرار کا مولد و مسکن ہونے کی وجہ سے علمی دنیا میں اصفہان و شیراز و رے سے کسی طرح کم مشہور نہیں ہے۔

نامناسب نہ ہوگا اگر یہاں "خلاصۂ تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید از کشف الاسرار دہ جلدی، اثر خواجہ عبداللہ انصاری" کا بھی ذکر کر دیا جائے جس کو جناب حبیب اللہ آموزگار نے دو جلدوں (جلد اوّل ۵۸۳ صفحات، جلد دوم ۶۷۱ صفحات، مجموعی صفحات ۱۲۵۴) میں انتشارات اقبال سے شائع کروایا ہے جس کی چھٹی طباعت ۱۳۶۸ھ ش (۱۹۸۹-۹۰ء) میں منظرِ عام پر آئی تھی اور یہی اشاعت اس وقت ہمارے پیش نظر ہے۔ اس خلاصے کے مقدمے میں حبیب اللہ آموزگار صاحب نے بھی دوسروں کی رایوں کی ہمنوائی کرتے ہوئے تحریر کیا ہے: "اصل آن از خواجہ عبداللہ انصاری و شرح تفصیل آن از امام رشیدالدین احمد بن محمود میبدی است"۔ ہم آگے کی سطروں میں اس بات کو سمجھنے کی کوشش کریں گے کہ کشف الاسرار وعُدۃ الابرار کے نام سے جو متن ہمارے سامنے ہے اُس میں کتنا حصہ خواجہ عبداللہ انصاری کا ہے اور کتنا رشیدالدین احمد بن محمود میبدی کا؟ اس وقت ہم اُن چند الفاظ کو یہاں نقل کر رہے ہیں جو پانچویں اور چھٹی صدی ہجری کی فارسی زبان میں مستعمل تھے اور اب متروک ہو کر تاریخ کے صفحات میں گم ہو کر رہ گئے ہیں۔ ان الفاظ کا استعمال میبدی کی تحریر میں ہوا ہے۔ جناب حبیب اللہ آموزگار نے اپنے خلاصے میں بڑی مختصر سی فہرست شائع کی ہے جس کو ہم یہاں من و عن نقل کرتے ہیں:

آزادی = سپاس گزاری، افسوس = مسخرہ، اوکندن
= افگندن، بند در = در بند، بوسیدن = امید داشتن۔ توقع
داشتن، پائیدن = نگاہ داشتن، پشتی داشتن = توکل کردن، پاسیدن
= ہم بستری بازن کردن۔ لمس کردن، تادستن = ایستادگی کردن،
تاوشں = تابش، تاوندہ = سخت توانا، توی درتوی = دو چند از،
درواخ = تن درستی۔ بہبودی، دست باز داشتن = زن (را؟) -
طلاق دادن، ستدن = گرفتن، ستردن = نابود و محو کردن، ستیھیدن
= لج کردن سوریان = سود وزیان، کاوین = مہر، کابین، کفتن =
شکافتن وگرفتن، گوشوان = نگہبان، گوشیدن = حفظ کردن، خا
= با، واستادن = ایستادن درنگ کردن، وَر = بَر، یاویدن =
احاطہ، یازیدن = کشیدن، یالیدن = جنگ کردن۔

زیرِ نظر تفسیر کو ایک مدت دراز تک خواجہ عبداللہ انصاری کی تحریر کردہ تفسیر سمجھا جاتا رہا ہے۔ اس غلط فہمی کو عام کرنے کی ذمے داری خود صاحب کشف الاسرار وعدۃ الابرار پر عائد ہوتی ہے جنھوں نے اس کتاب کے شروع ہی میں اس بات کا "اعلان" فرمادیا ہے کہ ان کی تحریر کردہ تفسیر خواجہ عبداللہ انصاری کی تفسیر سے مستفاد ہے۔

خواجہ عبداللہ انصاری (۳۹۶ھ/۱۰۰۶ء - ۴۸۱ھ/۱۰۸۸ء) جو پیرِ ہرات کے نام سے مشہور ہیں، پانچویں صدی ہجری کے انتہائی مشہور و مقبول صوفی، عالم اور ادیب تھے۔ ان کو عربی اور فارسی دونوں زبانوں پر یکساں قدرت حاصل تھی (یاد رہے کہ ان کی مادری زبان ہَروی تھی، انھوں نے عربی زبان کی مشہور کتاب طبقات الصوفیہ کا اسی زبان یا بولی میں ترجمہ کیا تھا) اُن کے اکثر آثار دستبردِ زمانہ سے محفوظ ہیں مگر اُن کی تحریر کردہ تفسیر کا ایک ورق بھی محفوظ نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اُن کی تفسیر کے اقتباسات یقینی طور پر دوسری تفسیروں میں بھی تلاش نہیں کیے جا سکتے۔ ہماری محدود نظر جہاں تک جا سکی ہے خواجہ عبداللہ انصاری کے ایک بھی تذکرہ نگار نے اس بات کی صراحت نہیں کی ہے کہ ان کی تفسیر عربی زبان میں لکھی گئی تھی یا فارسی زبان میں۔ خود کشف الاسرار میں

اس طرح کی کوئی صراحت نہیں ہے علاوہ بر این احمد بن محمود میبدی نے اپنے آغاز کلام میں لکھا ہے کہ خواجہ عبداللہ انصاری کی تحریر کردہ تفسیر ایجاز و اختصار کا اعجاز تھی، اس لیے انھوں نے عبداللہ انصاری کے افکار و خیالات کو اپنی تفسیر کے ذریعے کھولنے کی کوشش کی ہے۔ جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے خواجہ عبداللہ انصاری کی تفسیر کا ہر ہر ورق برباد ہو چکا ہے۔ اس لیے ہمارے لیے یہ حتمی فیصلہ کرنا دشوار ہے کہ رشیدالدین احمد بن محمود میبدی کی تفسیر میں کس حد تک خواجہ عبداللہ احرار کے افکار و خیالات اُن کے الفاظ یا رشیدالدین احمد بن محمود میبدی کے الفاظ میں محفوظ و موجود ہیں۔ صرف وہ مقامات جہاں پر خواجہ عبداللہ انصاری کا صراحتاً نام لیا گیا ہے اُن کے قلم سے نکلے الفاظ پر مشتمل ہو سکتے ہیں۔ اِن مقامات کے علاوہ بقیہ ساری کی ساری تحریر رشیدالدین احمد بن محمود میبدی کی معلوم ہوتی ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ میبدی نے جہاں جہاں خواجہ عبداللہ انصاری کا حوالہ دیتے ہوئے کوئی بات لکھی ہے اُن سب اجزا کو کشف الاسرار سے الگ الگ کر لیا جائے اور پھر اُن کا موازنہ و مقابلہ اُن کے دستبرد زمانہ سے محفوظ رسائل مثلاً مناجات نامہ، نصائح، قلندر نامہ اور الٰہی نامہ وغیرہ سے کر کے دیکھا جائے کہ میبدی نے کس حد تک اور کہاں کہاں سے خواجہ عبداللہ انصاری کی تحریروں سے استفادہ کیا ہے۔ یہ مطالعہ بہت دلچسپ اور مفید نتائج کا حامل ہوگا۔ کاش کسی صاحبِ قلم عالم کا دھیان اس طرف مبذول ہوتا۔

زیرِ نظر تفسیر کا مطالعہ کرتے وقت بعض بعض مقامات پر تو شبہ ہونے لگتا ہے کہ میبدی نے محض تبرکاً خواجہ عبداللہ انصاری کا نام لیا ہے ورنہ اصلاً یہ تفسیر اُنہی کی کاوشِ فکر کا نتیجہ ہے۔ اگر ایک طرف خواجہ عبداللہ انصاری کی تفسیر "ایجاز و اختصار" کا شاہکار تھی تو دوسری طرف میبدی کی تفسیر "اطناب" کا شاہکار ہے۔ انھوں نے ایک آیت کی تفسیر تین نوبتوں میں لکھی ہے جس کو وہ نوبت اوّل سے موسوم کرتے ہیں۔ اس میں کلام پاک کی آیت کے چھوٹے چھوٹے فقرے اور اُن کا فارسی ترجمہ درج کیا گیا ہے اور اپنی طرف سے کوئی بات نہیں کہی گئی ہے۔ نوبت دوم میں اُس آیت کی واقعی "تفسیر" ہے اور نوبت سوم میں آیت زیرِ بحث کی متصوفانہ توجیہ و تاویل و تشریح ہے اور اس نوبت میں خواجہ عبداللہ انصاری کا بار بار حوالہ دیا گیا ہے۔ ایک ایک آیت کا تین تین انداز سے مطالعہ کرنے کی وجہ سے کبھی کبھی ایک آیت کی "تفسیر" پندرہ شائع شدہ صفحات میں سما سکی ہے

جس کی وجہ سے ایک عام آدمی کے لیے اس تفسیر سے استفادہ کوئی خوش کن عمل نہیں ہوتا۔ علاوہ
براین رشید الدین احمد بن محمود میبدی کی زبان کا سمجھنا بھی صرف فارسی زبان جاننے والوں کے
بس کی بات نہیں ہے۔ اگرچہ انھوں نے یہ تفسیر ۵۲۰ھ میں مکمل کی تھی اور اُس وقت تک "خالص
فارسی" نویسی کا آغاز ہو چکا تھا مگر میبدی کی تحریر اتنی عربی آمیز ہے کہ صرف فارسی زبان جاننے
والا اُس کو سمجھنے سے قاصر ہے۔ رشید الدین احمد بن محمود میبدی نے نوبت دوم میں خاص طور سے
اتنے بڑے بڑے عربی کے ٹکڑے بغیر ترجمے کے نقل کر دیے ہیں کہ جب تک آدمی عربی زبان سے واقف
نہ ہو اس کو نہ سمجھ سکے گا۔ اس تفسیر کا یہی "وصف" اس کے علمی پائے کو "بلند" بھی کرتا ہے اور یہ
اس کا "نقص" بھی قرار پاتا ہے۔

باوجود اس کے کہ میبدی کی تحریر کردہ تفسیر "عمیق علمیت" سے گرانبار ہے اور اُس سے
استفادہ کرنا ہر پڑھے لکھے شخص کے بس کی بات نہیں ہے، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ عالموں کی محفلو
میں اس کو مقبولیت حاصل رہی ہے۔ ۵۲۰ھ کی تحریر کردہ اس تفسیر کو جب چودھویں صدی ہج
میں مرتب کیا گیا تو صرف فرد واحد کی کوششوں سے اس کے نو مکمل اور نامکمل مخطوطے دریافت
ہوئے جو ترکی، افغانستان اور ایران کے کتابخانوں میں محفوظ تھے۔ ڈاکٹر علی اصغر حکمت کے
پھر کسی شخص نے اس بات کی کوشش نہیں کی کہ اس کے مزید مخطوطوں کے حصول کی سعی
جہد کرتا۔ ورنہ ممکن تھا کہ یہ تعداد تین گنی یا چار گنی ہو چکی ہوتی۔ افسوس ہے کہ ڈاکٹر علی اصغر حکمت
نے اپنے پیش نظر مخطوطوں کے بارے میں کوئی تفصیلی اطلاع درج نہیں کی ہے جس سے ا
مخطوطوں کی قدامت اور اُن کی دوسری خصوصیات کے بارے میں کوئی علم ہو سکتا۔ اس وقت صر
یہی کہا جا سکتا ہے کہ قدرت نے کشف الاسرار و عدۃ الابرار کو دستبرد زمانہ سے محفوظ رکھا اور
اس کے سال تالیف کے نو سو سال کے بعد افادۂ عام کی راہیں کھول دیں۔

رشید الدین احمد بن محمود میبدی نے اپنی زیر بحث تفسیر میں دوران تفسیر فقہی مسائل کی طرف
بھی اشارے کیے ہیں، آیات کی شان نزول بھی تحریر کی ہے۔ علاوہ براین مسئلہ اور فصل کے
عنوانات سے اپنے قاری کی ذہنی تشفی کے لیے قابل قدر مواد بھی فراہم کیا ہے جس کے غائر مطالعے
کے ذریعے پانچویں صدی ہجری کے اواخر اور چھٹی صدی ہجری کے ربع اول کے ایران کے مذہبی

معتقدات اور ان مسائل تک رسائی حاصل کی جا سکتی ہے جو اُس زمانے کے سماج کے ایسے مسائل تھے جن کو حل کرنے کے لیے اپنے اپنے علم و استعداد کے مطابق ہر مفسّر اور ہر عالم سرگرداں تھا۔ ڈاکٹر سادات ناصری نے میبدی کو شافعی، اشعری قرار دیا ہے مگر اس بات کی نشان دہی نہیں کی ہے کہ یہ بات انھوں نے کس کتاب کے حوالے سے لکھی ہے تاہم ان کی یہ بات دُرست معلوم ہوتی ہے کیونکہ کشف الاسرار و عدۃ الابرار میں جہاں جہاں کلام پاک کی آیتوں سے فقہی مسئلوں کا استخراج کیا گیا ہے وہاں وہاں ائمہ اربعہ میں سے کسی کے مسلک کا ذکر کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو امام شافعیؒ کے مسلک کا ضرور ذکر کیا گیا ہے۔ یہاں پر ہم اپنے قارئین کی توجہ ایک اہم نکتے کی طرف مبذول کرانا ضروری سمجھتے ہیں۔ یہ ایک معلوم و معروف حقیقت ہے کہ خواجہ عبداللہ انصاری حنبلی فقہ کے پیرو اور اُس پر عامل تھے، میبدی کے بارے میں ابھی ابھی تحریر کیا جا چکا ہے کہ اُن کے شافعی المسلک ہونے میں کسی شبہے کی گنجائش نہیں ہے۔ قابلِ توجہ نکتہ یہ ہے کہ ایک شافعیؒ نے ایک حنبلی کی تفسیر کو سامنے رکھ کر اپنی تفسیر کیوں تحریر کی؟ کیا کسی شافعی المسلک عالم کی تفسیر کو سامنے رکھ کر میبدی یہ کام انجام نہیں دے سکتے تھے؟ اس سوال پر غور کرنے کی ضرورت یوں محسوس ہوئی کہ بعض تاریخوں میں لکھا گیا ہے کہ چھٹی صدی ہجری کے ایران میں سُنّیوں کے فقہی مسلکوں کی باہمی جنگ نے ایران کے سماج کو عقب ماندہ بنانے میں اہم کردار ادا کیا تھا۔ ہمارا خیال ہے کہ یہ نظریہ انتہا پسندی کا حامل ہے۔ اس میں تو کوئی شبہ نہیں ہے کہ باہمی فقہی اختلاف رہا ہوگا مگر شبہ اس میں ہے کہ یہ اختلاف کشت و خون تک پہنچ گیا ہوگا، اگر ایسا ہوتا تو شافعی احمد بن محمود میبدی، حنبلی خواجہ عبداللہ انصاری کی تحریر کی وہ پذیرائی نہ کرتے جو کشف الاسرار و عدۃ الابرار کی شکل میں دُنیا کے سامنے موجود ہے۔

اب ہم کشف الاسرار کے متن کے مطالعے کا آغاز کرتے ہیں۔ سب سے پہلے نمونے کے طور سورۂ بقرہ کی پانچ آیتوں کے ایک مجموعے کو نقل کرتے ہیں جن کو موجودہ متن میں ایک ہی جگہ لکھا [illegible]ا ہے، یہ بات معلوم نہ ہو سکی کہ یہ ترتیب مفسّر کی ہے یا کاتب کی یا مُرتّب تفسیر کی۔ بہرحال ان [illegible]ت کی تینوں "نوبتوں" کو مع اُن کے اُردو ترجمے کے ذیل کی سطور میں نقل کیا جاتا ہے تاکہ اندازہ [illegible]یا جا سکے کہ ہر "نوبت" میں میبدی کا انداز فکر و بیان کیا ہے:

"النوبۃ الاولی۔ قولہ تعالیٰ: 'ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ'

صفا و مروه از نشانهای ملت اللہ است، فمن حج البیت، ہرکہ قصد و آہنگ خانہ کند" او اعتمر" یا بزیارت خانہ شود" فلاجناح علیہ" بر و تنگی نیست، "ان یطوف بھما" کہ طواف کند میان آن ہردو" "ومن تطوع خیرا" و ہرکہ از طوع و خواست دل خویش کاری کند، "فان اللہ شاکر علیم۱۵۸" اللہ سپاس دارست و پاداش دہ بکردار خلق دانا۔"

[پہلی نوبت۔ اللہ تعالیٰ کا قول: صفا اور مروہ اللہ کی ملت کی یادگاریں ہیں۔ ہر وہ شخص جو کہ گھر (کعبے کے سفر) کا ارادہ کرتا ہے، یا گھر کی زیارت کے لیے اس میں داخل ہوتا ہے، اس پر کوئی پریشانی نہیں ہے کہ وہ ہر دو (یعنی صفا اور مروہ) کے درمیان طواف کرے، ہر وہ شخص جو کہ اپنے دل کی خواہش اور رغبت سے کام کرے تو اللہ عقلمند مخلوق کے کردار پر سزا اور جزا دینے والا ہے۔]

"ان الذین یکتمون" ایشان کہ پنھان میدارند" وما انزلنا" آنچہ ما فرو فرستادیم "من البینات" از پیغامھای روشن و نشانھای پیدا" والھدی" و راہ نمونی، "من بعد ما بیناہ للناس" پس آنک ما آنرا پیدا کردیم مردمانرا، "فی الکتاب" در نامۂ خویش" اولئک یلعنھم اللہ" ایشان آنند کہ اللہ لعنت میکند بر ایشان،" ویلعنھم اللاعنون۱۵۹" و بایشان میرسد لعنت لعنت گران۔"

[وہ لوگ جو کہ اس (چیز) کو مخفی رکھتے ہیں جس کو ہم نے نازل فرمایا ہے، واضح پیغاموں اور کھلی ہوئی نشانیوں کے ساتھ، اور راہِ ہدایت، اس کے بعد ہم نے اس کو انسانوں پر ظاہر کیا، اپنی (نازل کردہ) کتاب میں، یہ وہ لوگ ہیں جن پر اللہ لعنت کرتا ہے، اور ان پر لعنتیوں کی (بھی) لعنت پہنچتی ہے۔]

"الا الذین تابوا" مگر اینان کہ توبت کردند، "اصلحوا" وتباہ کردہ راست کردند، "و بینوا" ونہان کردہ پیدا کردند، "فاولئک اتوب علیھم" ایشان آنند کہ از ایشان توبہ پذیرم، "و انا التواب الرحیم"[۱۶۰] ومنم خداوند توبہ پذیر بخشایندہ مہربان۔"

[مگر وہ لوگ جنھوں نے کہ توبہ کی، اور کی ہوئی غلطی کو درست کیا اور جس چیز کو انھوں نے پوشیدہ کیا تھا اُس کو ظاہر کیا۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کی توبہ میں قبول کرتا ہوں، میں توبہ قبول کرنے والا اور بخشش کرنے والا اللہ ہوں۔]

"ان الذین کفروا" ایشان کہ کافر شدند بخدای خویش، "وماتوا وھم کفار" وبمردند وایشان بر کفر خویش بودند، "اولئک علیھم لعنۃ اللہ" ایشانند کہ بر ایشانست لعنت خدا "والملائکۃ" ولعنت فرشتگان وی" والناس اجمعین"[۱۶۱] "ولعنت راستان مردمان ھمہ۔"

[وہ لوگ جنھوں نے اپنے خالق کا انکار کیا، اور مر گئے اور وہ لوگ اپنے انکار پر قائم تھے، یہ وہ لوگ ہیں جن پر اللہ کی لعنت (ہے) اور اُس کے فرشتوں کی لعنت (ہے) اور تمام راہ راست پر چلنے والوں کی لعنت ہے۔]

"خالدین فیھا" جاویدان در آتش ایشانند" لایخفف عنھم العذاب"[۱۶۲] سبک نکنند از ایشان عذاب ھرگز، "ولاھم ینظرون" ونہ در ایشان نگرند۔

[یہ لوگ ہمیشہ جہنم میں رہیں گے، ہرگز ان کے عذاب کو (اللہ) ہلکا نہ کریں گے (اور نہ (ہی) اُن پر نظر کرم کریں گے۔)]

"النوبۃ الثانیہ۔ قول تم:" ان الصفاء والمروۃ۔" صفا

سنگ سپید سخت باشد یعنی صافی کہ درآں ہیچ غلطی نبود از خاک و گل وغیر آں، و مروہ سنگی باشد سیاہ وسست و نرم کہ زود شکستہ شود۔ وگفتہ اند آدم و حوا چون آنجا رسیدند آدم بکوہ صفا فرو آمد و حوا بکوہ مروہ پس ھر دو کوہ را بنام ایشان باز خواندند، صفا ازآن خواندند کہ آدم صفی آنجا فرو آمد، و مروۃ ازآن گفت کہ مرأۃ یعنی جفت آدم آنجا فرو آمد۔ "من شعائر اللّٰہ" ای متعبداتہ التی اشعرھا اللّٰہ، ای جعلھا اعلاما لنا۔ شعائر اللّٰہ اعلام دین حق باشد و نشانھای ملت حنیفی، اما اینجا مناسک حج میخواھد، ذکانہ قال۔ "ان الطواف بالصفا والمروۃ من اعلام دین اللّٰہ و مناسک حجہ" طواف کردن میان صفا و مروہ از مناسک حج است و از کارکان آن، و این طواف آنست کہ علما آنرا سعی۔ خوانند، مصطفی ع گفت۔ "ان اللّٰہ کتب علیکم السعی کما کتب علیکم الحج" وقالت عائشۃ۔ لعمری ما حج من لم یسع بین الصفا والمروۃ، لان اللّٰہ سبحانہ یقول "ان الصفا والمروۃ من شعائر اللّٰہ"۔ و مصطفی ع چون برابر صفا رسید این آیت برخواند، آنگہ گفت "ابدأ بما بدأ اللّٰہ بہ۔ فبدأ بالصفا ورقی علیہ حتی اذا رأی البیت مشی، حتی اذا تصوبت قدماہ فی الوادی سعی۔

[دوسری نوبت۔ ارشادِ باری تعالیٰ "اِنَّ الصفا والمروۃ ۔ صفا سفید سخت پتھر ہوتا ہے یعنی اتنا صاف کہ اُس میں گرد، مٹی وغیرہ کی کوئی ملاوٹ نہیں ہوتی اور مروہ کالا، کمزور اور نرم پتھر ہوتا ہے جو کہ جلد ٹوٹ جاتا ہے اور لوگوں کا قول ہے کہ آدم اور حوا جب وہاں پہنچے تو آدم صفا پہاڑی پر اُترے اور حوا پہاڑی مروہ پر۔ بعد ازاں لوگوں نے دونوں پہاڑیوں کو اُن کے ناموں سے موسوم کیا۔ لوگوں نے صفا نام اِس لیے رکھا کہ اُس پر آدم صفی کا نزول ہوا تھا (دوسری

پہاڑی کو) مروہ اس لیے کہا کہ وہاں مرأۃ (عورت) یعنی آدم کی اہلیہ اتری تھیں۔ نشانیوں میں سے ہیں اللہ کی" یعنی یہ دونوں عبادت کی جگہیں ہیں جن کو اللہ نے ہمارے لیے نشانیاں بنائی ہیں۔ اللہ کی نشانیاں (شعائر اللہ) جن سے دینِ حق اور ملتِ حنیف کی نشانیوں کا اعلان ہوتا ہے، لیکن یہاں (اس سے) حج کے مناسک مراد ہیں۔ گویا کہ آپ نے اس طرح فرمایا "صفا اور مروہ کا طواف اللہ کے دین کا اعلان اور حج کا (ایک) رکن ہے" اور یہ وہی طواف ہے جس کو علماء سعی کہتے ہیں۔ مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا "اللہ تعالیٰ نے تم پر سعی کو اسی طرح فرض کیا ہے جس طرح حج کو۔ (جناب) عائشہؓ فرماتی ہیں "میری زندگی کی قسم جس نے صفا اور مروہ کے درمیان سعی نہ کی اس نے حج نہ کیا" اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے "صفا اور مروہ اللہ کی نشانیوں میں ہیں"۔ مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) جب (کوہ) صفا کے مقابل پہنچے تو یہ آیت پڑھی۔ پھر اس وقت فرمایا "میں وہیں سے شروع کروں گا جہاں سے اللہ نے شروع کیا ہے۔ چنانچہ آپ نے صفا سے شروع کیا اور اس پر چڑھ گئے۔ یہاں تک کہ جب خانۂ کعبہ نظر آگیا تو ٹہل کر چلنے لگے حتیٰ کہ جب آپ نیچے اتر آئے تو سعی کرنے لگے۔]

"ابن عباس قومی را دید کہ میان صفا و مروہ طواف میکردند، گفت این سنت مادر اسمٰعیل است کہ چون اسمٰعیل گرسنہ و تشنہ شد و وی تنہا بود و کس از آدمیان حاضر نہ، و طعام و شراب نہ، برخاست و بکوہ صفا برشد و روی در وادی کرد، تا خود ہیچکس را بیند، ہیچکس را ندید فرو آمد، چون بوادی رسید گوشۂ درع برگرفت و بشتافت، و گرم برفت تا بر مروہ رفت، در نجرست کس را ندید، دیگر بارہ فرو آمد قصد صفا کرد،

تا ہفت بار چنین بگشت، پس رب العالمین برکات قدم وی را و متابعت سنت وی را آن طواف بر جہانیان فرض کرد تا بقیامت۔"

[ابن عباس نے ایک جماعت کو دیکھا جس کے افراد صفا اور مروہ کے درمیان طواف کر رہے تھے۔ انھوں (ابن عباس) نے کہا: یہ اسماعیلؑ کی والدہ کی سنّت ہے۔ جب اسماعیل بھوکے اور پیاسے ہوئے اور وہ اکیلی تھیں اور وہاں نہ کوئی انسان موجود تھا اور نہ کھانے پینے کی کوئی چیز۔ وہ اٹھیں اور کوہِ صفا پر چڑھ گئیں اور اپنا چہرہ نیچے کی طرف کیا (یعنی نیچے دیکھا) کہ وہ کسی شخص کو دیکھ لیں، انھوں نے کسی شخص کو نیچے نہ دیکھا (تو) نیچے اتر آئیں جب وادی میں پہنچیں تو قمیض کا کونہ پکڑا اور بھاگیں، اور تیزی سے بھاگیں حتیٰ کہ مروہ پر جا پہنچیں، انھوں نے (نیچے) نظر ڈالی مگر کسی کو بھی نہ دیکھا، وہ دوبارہ نیچے آئیں اور صفا پر (چڑھنے) کا ارادہ کیا۔ اسی طرح وہ سات مرتبہ آئیں اور گئیں۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے اُن کے قدموں کی توصیف اور پیروی میں اس طواف کو دُنیا والوں کے لیے قیامت تک فرض کر دیا۔]

"فمن حج البیت اواعتمر ...." یعنی حج و عمرہ زیارت کردن خانۂ کعبہ را، و قصد آن داشتن۔ میگوید ھر کہ حج کند یا عمرۃ فلا جناح علیہ ان یطوف بھما" بر وی تنگی نیست کہ میان صفا و مروہ سعی کند۔ تشدید در طا از ادغام تا است در طا، اصل آن۔ یتطوف۔ است۔ و اصل قصہ آنست کہ در زمان جاہلیت مردی و زنی در کعبہ شدند بفاحشہ ئی، و نام مرد اساف بن یعلی بود و نام زن۔ نائلۃ بنت الدیک، ہر دو را مسخ کردند، پس عرب ایشانرا بیرون آوردند، و عبرت را یکی بر صفا نھادند و یکی را بر مروۃ، تا خلق از اطراف میآمدند و ایشانرا میدیدند۔"

"فمن حج البیت اواعتمر ...." حج کے معنی خانۂ کعبہ کی زیارت کا

ارادہ کرنا اور عمرہ کے معنی اس کی زیارت کرنا ہے۔ (اللہ تعالیٰ کا) ارشاد ہے: "وہ شخص جو دونوں (صفا اور مروہ) کے درمیان طواف کرے اُس پر کوئی پریشانی نہیں ہے۔" طا پر تشدید ت کے ادغام کی وجہ سے ہے، اس کی اصل یتطوف ہے اور اس کا اصل قصہ یہ ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں ایک مرد اور ایک عورت خانۂ کعبہ میں زنا کے مرتکب ہوئے۔ مرد کا نام اساف بن یعلی تھا اور عورت کا نائلہ بنت الدیک (اللہ نے) دونوں کو مسخ کر دیا، بعد ازاں عرب اُن کو (خانۂ کعبہ سے) باہر لے آئے اور (لوگوں کی) عبرت کے لیے ایک کو صفا پر رکھ دیا اور ایک مروہ پر۔ لوگ چاروں طرف سے آتے تھے اور ان کو (نگاہِ عبرت سے) دیکھتے تھے۔]

"روزگار بر ایشان دراز شد، و نسلیان با ایشان الف گرفتند، چشمہا و دلہا از ایشان پر شد، شیطان با ایشان آمد و گفت کہ پدران شما اینانرا می پرستیدند، و ایشانرا بر پرستش آنان داشت۔ روزگار دراز در زمان فترت و جاہلیت، پس چون اللہ تم رسول خود را بہ پیغام بنواخت، و اسلام درمیان خلق پیدا شد، قومی از مسلمانان کہ در جاہلیت دیدہ بودند کہ آن دو بت را می پرستیدند، تحرج کردند از سعی کردن میان صفا و مروہ، ترسیدند کہ در چیزی افتند از آنکہ در زمان جاہلیت در آن بودند، اللہ تم این آیت فرستاد کہ سعی کنید، و آن حرج کہ ایشان میدیدند از ایشان بنہاد۔"

اُن لوگوں پر ایک لمبا عرصہ گزر گیا۔ بعد کی نسلیں اُن کی عادی ہوگئیں، اُن کی آنکھیں اور دل (اُن کو دیکھتے دیکھتے) بھر گئے، شیطان اُن لوگوں کے پاس آیا اور اس نے کہا تمھارے آبا ان کی (اساف اور نائلہ) پرستش کرتے تھے۔ دو پیغمبروں کے درمیان کے لمبے!! جاہلیت

کے زمانے میں ایک عرصے تک کے لیے۔ (شیطان نے) ان لوگوں کو اُن (دونوں) کی پرستش کی راہ پر لگادیا۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے اپنے رسولؐ کو اپنے پیغام سے نوازا اور مخلوق کے درمیان اسلام کا ظہور ہوا، مسلمانوں کی ایک جماعت جس نے جاہلیت (کے دور) میں دیکھا تھا کہ لوگ اُن دونوں بتوں کی پرستش کرتے تھے انھوں نے صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرنے سے گریز کیا۔ وہ لوگ ڈرتے کہ کسی اُس چیز میں نہ پڑجائیں جس میں زمانۂ جاہلیت میں پڑتے تھے۔ (اس لیے) اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی کہ "طواف کرو" اور وہ تردد[11] جس کو یہ لوگ (طواف میں) دیکھتے، (اس کا احساس) اُن (کے دلوں) سے ختم کردیا۔]

"اگر کسی گوید کہ چوں فرمود. کہ حج وعمرہ از شعائر اللہ، دیگر فرمود فلا جناح علیہ ان یطوف بہما؛ میگوئیم۔ کہ برصفا اساف بود و برمروہ نائلہ۔ وآن دو بت بود؛ وبعضی گفتہ اند کہ دو کس بودند مردی وزنی زانیان واکنوں از چہار رکن حج یکی۔ سعی۔ است، بمذہب شافعی ومالک و احمدؒ وترک آن روا نیست وہیچ چیز بجای آن نایستد۔ اما بمذہب بوحنیفہ۔ سعی از واجبات حج است نہ از ارکان آن، وقربان بجای آن بیستد۔ ودلیل شافعی خبری است کہ مصطفیٰ ع گفت "اسعوا فان اللّٰہ کتب علیکم السعی۔"

اگر کوئی یہ کہتا ہے کہ (اللہ تعالیٰ نے) یہ کیوں فرمایا کہ "حج اور عمرہ ملت اللہ کی نشانیاں ہیں، پھر یہ (بھی) فرمایا کہ "جنھوں نے اُن دونوں (صفا اور مروہ) کے درمیان سعی کی اُن پر کوئی پریشانی[12] (گناہ) نہیں ہے۔" (اس کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ صفا پر اساف تھا اور مروہ پر نائلہ اور یہ دونوں بت تھے اور بعض لوگوں کا قول ہے کہ یہ دو افراد

تھے ایک زانی مرد اور ایک زانیہ عورت۔ اب حج کے چار رکنوں میں
سے ایک رکن سعی ہے۔ شافعی، مالک اور احمد (بن حنبل) کے مسلک
میں اس کو چھوڑ دینا مناسب نہیں ہے اور کوئی چیز اس کا بدل نہیں
ہے لیکن ابوحنیفہ کے مسلک میں سعی، حج کے واجبات میں سے ایک
ہے نہ کہ اس کے ارکان میں سے ایک، اور قربانی اس کا بدل ہے
(امام) شافعی کی دلیل ایک حدیث پر مبنی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا ارشاد ہے "سعی کرو اس لیے کہ اللہ نے تم پر سعی کو فرض کر دیا ہے۔"]

"ومن یطوع خیرا"۔ قرأۃ حمزۃ وکسائی "من یطوع" بیا و جزم
است اصل آن۔ یتطوع۔ میگوید۔ ھر کہ بیرون از فرائض عملی کند و
طاعتی آرد و تقربی نماید بطواف کردن گرد خانۂ کعبہ یا بنماز نوافل، خدای
عزوجل از وی بپسندد و سپاس داری کند و بدان پاداش دھد۔"

[حمزہ اور کسائی (کے نزدیک) اس کی قراءت من یطوع ہے، ی کے
ساتھ جزم ہے اور اس (لفظ) کی اصل یتطوع (ہے)۔ ہر وہ شخص جو
فرائض کے علاوہ کوئی عمل کرتا ہے، کوئی اطاعت برلاتا ہے اور خانۂ
کعبہ کے گرد طواف کر کے یا نفل نماز ادا کر کے (اللہ سے) اپنی قربت کا
اظہار کرتا ہے (تو) اللہ تعالیٰ اس کو پسند کرتا ہے۔ اس کی سپاس داری
کرتا ہے، اور اس (عمل) پر انعام دیتا ہے۔]

"فان اللہ شاکر علیم"۔ شاکر نامی است از نامھای خداوند عزوجل،
و معنی این نام آنست کہ از بندہ طاعت خرد پذیرد و آنرا بزرگ کند و عطاء
خود بسیار دھد و آنرا اندک شمرد۔ از اینجا گفتہ اند۔ دابۃ شکور۔ چارپائی
کہ علف اندک خورد و زود فربہ شود، نہ بینی کہ خدای عزوجل این ہمہ
نعمت راحت و انواع لذات و شہوات دو دنیا بر بندگان خود ریخت،
آنکہ آنرا چیزی اندک خود آند و گفت "قل متاع الدنیا قلیل" و در حق

آن ہمہ کرامت و نواخت کہ در بہشت دوستانرا داد آنرا غرفہ خواند و گفت۔ " اولئک یجزون الغرفۃ بما صبروا "۔ وطاعات بندہ واعمال وی چون بازگفت گرچہ اندک است وناچیز آنرا بسیار خواند وبروی ثنا کرد وگفت۔ "والذاکرون اللہ کثیرا والذاکرات"۔ اینست معنی شاکر درنامھای خداوند عزوجل۔ گناہ بزرگ از بندہ در گذارد، وطاعت خرد بزرگ کند، وعطاء بزرگ خود اندک شمرد "سبحانہ ما اکرمہ بعبادہ والطفہ!"

[فان اللہ شاکر علیم" شاکر اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ایک نام ہے۔ اور اس نام کے معنی ہیں کہ وہ بندے سے چھوٹی چھوٹی اطاعتیں قبول کرتا ہے اور ان کو بڑی بنا دیتا ہے اور اپنے بہت سے انعامات عطا فرماتا ہے اور اُن کو تھوڑا سا (انعام) شمار کرتا ہے۔ اسی سے لوگوں نے "دابۃ شکور" (کا لفظ) وضع کیا ہے (یعنی) وہ چار پایہ جو چارہ کم کھاتا ہے اور جلد موٹا ہو جاتا ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے راحت کی یہ تمام نعمتیں طرح طرح کی لذتیں اور خواہشیں دنیا میں اپنے بندوں پر برسائی ہیں، پھر بھی اس نے اِن چیزوں کو تھوڑا سا کہا اور فرمایا "کہو دنیا کی متاع تھوڑی ہے" اور عقبیٰ (کی زندگی) میں اس نے اپنے دوستوں کو بہشت میں جس لاڈ پیار اور رحمتوں سے نوازا ہے اُن کو بالاخانہ کہا ہے اور (آگے) فرمایا ہے "یہی وہ لوگ ہیں جن کے صبر کی بدولت اُن کو بالاخانہ ملا ہے"۔ جیسا کہ اُس نے دوبارہ فرمایا بندے کی اطاعتیں اور اعمال اگرچہ کم اور بے قیمت ہیں تاہم اُن کو (اللہ نے) بہت فرمایا، بندے کی تعریف کی اور فرمایا "کثرت سے اللہ کا ذکر کرنے والے مرد اور عورتیں۔ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں ایک نام شاکر کے معنی یہی ہیں۔ بندے کے بڑے بڑے

گناہوں کو معاف کرتا اور چھوٹی اطاعتوں کو بڑی بنا دیتا ہے اور
اپنی (بڑی سے) بڑی عطا کو کم شمار کرتا ہے۔ اس کی ذات پاک ہے
وہ اپنے بندوں کے ساتھ بہت لطف و کرم کرنے والا ہے۔]

" "ان الذین یکتمون ما انزلنا.... الآیۃ.... عموم این آیت
دلیل است کہ ھر آنکس کہ علم پنھان کند و از اھل خویش باز گیرد
مستوجب عقوبت گردد. وبھذا قال النبی "من سئل عن علم
فکتمہ الجمہ اللّٰہ بلجام من نار" و این معنی منافی آن خبر نیست
کہ مصطفیٰ گفت۔" واضع العلم فی غیر اھلہ کالمانع اھلہ" کہ
این مخصوص است بنا اھل، کہ در شر استعانت بعلم کند و حق آن بشناسد
و حرمت آن ندارد، و این علم بہ نزدیک اللّٰہ کمتر از دنیا نیست کہ مصطفیٰ
ع گفت۔" عرض حاضر یا کل منھا البر و الفاجر"۔ جز آنکہ در
شرع از سفید کہ انفاق آن نہ بر وجہ خویش کند منع کنند۔ فذلک فی
قولہ تم " ولا تؤتوا السفھاء اموالکم ....." الآیۃ"

[" جو کچھ کہ ہم نے نازل فرمایا یہ لوگ جو کہ اس کو چھپاتے ہیں... الآیہ۔
(اس آیت کا عمومی (مفہوم اس بات کی) دلیل ہے کہ ہر وہ شخص جو علم
کو چھپاتا ہے اور اپنے لوگوں سے دبائے رکھتا ہے سزا کا مستحق ہے۔ اور
اسی وجہ سے نبی (صلی اللّٰہ علیہ وسلم) نے فرمایا ہے" جس سے کسی علم کے
بارے میں سوال کیا گیا اور اس نے اس کو چھپایا تو قیامت کے دن اللّٰہ
اس کو آگ کی لگام لگائے گا۔" یہ (حدیث) اس حدیث کی نفی نہیں
کرتی جس میں مصطفیٰ (صلی اللّٰہ علیہ وسلم) نے فرمایا (ہے)" نا اہلوں کو علم
دینے والا اُس کے مستحقوں کو محروم کرنے والے کے مثل ہے"۔ کیوں کہ یہ
(حدیث) نا اہل کے لیے مخصوص ہے جو علم کے ذریعے شر کی مدد کرتا ہے
اور اُس (یعنی علم) کے حق کو نہیں پہچانتا اور اُس کی حرمت کی

پاسداری نہیں کرتا، اور یہ علم اللہ کے نزدیک دنیا سے کمتر نہیں[۱۹] ہے
کیوں کہ مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) کا ارشاد ہے "موجودہ چیز (سامان)
جس سے نیک وبد سب کھاتے ہیں۔" سوائے ایسے سفلہ لوگوں کے جو
(علم کو) اپنی ذات پر خرچ نہیں کرتے۔ شرع ان کو (علم دینے کی)
ممانعت کرتی ہے۔ یہ بات اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں کہی گئی ہے
"اور تم کم عقلوں کو اپنے وہ مال نہ دو جن کو اللہ نے تمھارے لیے مایۂ
زندگی بنایا ہے۔"]

"ان الذین یکتمون..." الآیۃ۔ مفسران گفتند اینان علما و
رؤسای جهودان اند چون کعب اشرف و ابن صوریا و کعب اسید و
امثال ایشان۔ میگوید ایشان که پنهان کردند آنچه ما از آسمان فرو
فرستادیم۔ "من البینات" از آنچه روشن کردیم، و در توریۃ بیان
آن فرستادیم از حلال و حرام و حدود و فرائض و رجم۔" والهدیٰ" صفت
ونعت مصطفیٰ ع، و اثبات نبوت وی۔ و یقال۔ البینات مشار
بها الی الآیات المنزلۃ، والهدیٰ الی مایستدل به من الامارات۔
["انّ الذین..." الآیۃ۔ مفسروں کا قول ہے کہ یہ لوگ یہودیوں
کے علما اور رؤسا مثلاً کعب اشرف اور ابن صوریا اور کعب اسید اور
اُن ہی جیسے لوگ ہیں۔ (اللہ) فرماتا ہے، ہم نے آسمان سے جو نازل
فرمایا اُس کو اِن لوگوں نے چھپایا۔ "من البیّنات" وہ چیزیں جن کو
ہم نے واضح (و روشن) کیا اور حرام و حلال، حدود و فرائض اور رجم کے
بارے میں توریت میں جو کچھ آسمان سے نازل فرمایا۔ "والهدیٰ" مصطفیٰ
(صلی اللہ علیہ وسلم) کی صفت اور اُن کی تعریف اور اُن کی نبوت کا اثبات
اور کہا جاتا ہے، البیّنات کے ذریعے نازل ہونے والی آیتوں کی طرف
اشارہ ہے، اور الهدیٰ اُن نشانیوں کو کہتے ہیں جن کے ذریعے استدلال

کیا جاتا ہے۔]

"من بعد ما بیناه للناس فی الکتاب"۔ پس از آنک بنی اسرائیل را در کتاب توریة این همه روشن کردیم ایشان پنهان میکنند۔ "اولئک یلعنهم اللّٰه" معنی لعنت راندن است و دور کردن از رحمت و خیر خویش، میگوید بر ایشان دو لعنت است. یکی لعنت حق دیگر لعنت خلق لعنت حق آنست که ایشانرا براند و از رحمت خود دور کند، و لعنت خلق آنست که از خدای عزوجل خواهند تا ایشانرا از بر خویش براند و از رحمت خود دور کند۔ و لعنت خلق آنست یا آنکہ گویند۔ اللّٰھم العنھم۔

"من بعد ... الکتاب"۔ اس کے بعد کہ بنی اسرائیل کو ہم نے توریت میں تمام باتیں واضح کردیں (جن کو) یہ لوگ چھپاتے ہیں" اولئک ۔۔۔الخ لعنت کے معنی اپنی رحمت اور اپنے خیر سے دور کرنے اور بھگانے کے ہیں، (اللہ) فرماتا ہے۔ ان لوگوں پر دو لعنتیں ہیں، ایک اللہ کی لعنت ہے ایک مخلوق کی۔ اللہ کی لعنت یہ ہے کہ ان کو اپنی رحمت سے دور رکھتا ہے اور بھگاتا ہے اور مخلوق کی لعنت یہ ہے کہ وہ اللہ سے دعا کرتی ہے کہ ان کو اپنی رحمت سے دور رکھے اور بھگادے اور خلق کی لعنت یہ بھی ہے کہ لوگ دعا کرتے ہیں "اے اللہ ان پر لعنت کر"]

"و خلاف است میان علما که این لاعنان که اند؟ قومی گفتند۔ فرشتگانند ابن عباس گفت۔ کل شیئ الا الجن والانس۔ حسن گفت۔ "عباد اللّٰه اجمعون" ضحاک گفت۔ "ان الکافر اذا وضع فی حفرته قیل له۔ من ربک؛ ومن نبیک؛ وما دینک؛ فیقول۔ لا ادری فیقال لا دریت ثم یضرب ضربة بمطرقة، فیصیح صیحة یسمعها کل شیئ الا الثقلین فلا یسمع صوته شیئ الا لعنه، فذلک قوله "ویلعنهم اللاعنون" وقال ابن مسعود هو الرجل یلعن صاحبه

فترتفع اللعنة فی السماء ثم تنحدر فلا تجد صاحبها الذی قیل له اهلا لذلک ولا المتکلم بها اهلا لها، فتنطلق فتقع علی الیهود. وقال مجاهد۔ اللاعنون البهائم تلعن عصاة بنی آدم اذا اسنت السنة و امسک المطر، قالت هذا بشوم بنی آدم۔ و انما قال "اللاعنون" لانه وصفها بصفة العقلاء۔ کقوله تم۔ "والشمس والقمر رایتھم لی ساجدین۔"

[علما کے درمیان اس بات پر اختلاف ہے کہ یہ لعنت بھیجنے والے کون ہیں؟ کچھ لوگوں کا قول ہے کہ یہ فرشتے ہیں۔ ابن عباس کا قول ہے "جنوں اور انسانوں کے سوائے تمام چیزیں (ہیں)۔ حسن کا قول ہے "اللہ کے تمام بندے" (ہیں) ضحاک نے کہا (ہے) "کافر کو جب اس کی قبر میں رکھا جاتا ہے تو اس سے دریافت کیا جاتا ہے تیرا رب کون ہے؟ اور تیرا نبی کون ہے؟ اور تیرا دین کیا ہے؟ وہ جواب دیتا ہے: میں نہیں جانتا۔ اس سے کہا جاتا ہے تمھیں نہیں معلوم، پھر اسے ایک ہتھوڑا مارا جاتا ہے، وہ ایسی چیخ مارتا ہے جسے جن وانس کے علاوہ ہر چیز سنتی ہے اور جو بھی اس کی چیخ سنتا ہے اس پر لعنت بھیجتا ہے۔" یہ بات اس ارشاد باری تعالیٰ سے معلوم ہوتی ہے "اور لعنت کرنے والے ان پر لعنت کرتے ہیں" اور ابن مسعود نے کہا (ہے) "اس سے مراد وہ شخص ہے جو اپنے ساتھی پر لعنت کرتا ہے اس کی لعنت آسمان کی طرف جاتی ہے پھر نیچے اترتی ہے۔ تو لعنت کرنے والے اور جس شخص پر لعنت کی گئی ہے دونوں کو اس کا مستحق نہیں پاتی چنانچہ وہ جاکر یہود پر پڑجاتی ہے۔" اور مجاہد نے کہا (ہے) لعنت کرنے والوں سے مراد چوپائے ہیں جو گناہگار آدمیوں پر لعنت کرتے ہیں۔ جب قحط سالی ہوتی ہے اور بارش رک جاتی ہے۔

(یہ چوپائے) کہتے ہیں' یہ بنی آدم کی نحوست کی وجہ سے ہے۔ چوپایوں کو "لاعنون" کہا گیا ہے اس لیے کہ انھیں عقلا کی صفت سے متصف کیا ہے (ایسی مثالیں قرآن میں پائی جاتی ہیں) جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "سورج اور چاند کو میں نے دیکھا ہے سجدہ کرتے ہوئے"]

"الا الذین تابوا" الاٰیۃ ۔۔۔ مگر قومی کہ توبہ کنند ازین جهودان و از شرک بایمان آیند واز معصیت بساطاعت گردند۔" و اصلحوا" ودلهای کژ کرده وتباه کرده راست کنند' وباراه آورند' و سرهای خود باحق آباوان دارند" وبینوا " وصفت ونعت مصطفیٰ که پوشیده میداشتند آشکارا کنند' وبرخلق روشن دارند" فاولٰئک اتوب علیهم" ایشانند که ایشان رامی باز پذیریم واز گناهشان درگذرم وبیامرزم' ومن خداوند باز پذیرنده ومهربانم از من بخشاینده تر ومهربانتر کس نیست بر بندگان۔

["الا الذین ۔۔۔" لیکن ان یہودیوں میں سے وہ لوگ جو توبہ کریں شرک سے 'ایمان میں داخل ہوجائیں اور گناہوں سے پھر کر اطاعت کریں۔ "واصلحوا" اور اپنے تباہ کیے ہوئے اور بگاڑے ہوئے دل کو دُرست کریں اور اُس کو راستے پر لے آئیں اور اپنے سَروں (مُراد دماغ ہے) کو حق سے آباد رکھیں۔ "وبینوا" اور مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی وہ صفت اور ثنا جس کو انھوں نے چھپا رکھا ہے ان کو ظاہر کریں اور دنیا والوں پر روشن (وواضح) کریں۔ "فاولٰئک ۔۔۔" یہ وہ لوگ ہیں جن کو کہ ہم پھر سے قبول کریں گے' اُن کے گناہوں سے درگزر کریں گے اور اُن کو بخش دیں گے۔ میں وہ اللہ ہوں جو دوبارہ قبول کرنے والا اور مہربان ہے مجھ سے بڑھ کر بندوں کو بخشنے والا اور اُن پر مہربانی کرنے والا کوئی نہیں ہے۔

"ان الذین کفروا وماتوا وھم کفار" الایة ..... ایشان کہ کافر میرند لعنت خدای بر ایشان است و لعنت فریشتگان، و ہمہ مردمان، اگر کسی گوید۔ اصل دین ایشان لعنت نکنند بر ایشان پس چرا ہمہ مردمان گفت، جواب آنست کہ این در قیامت خواہد بود کہ اول خدای عزوجل بر کافران لعنت کند پس فریشتگان پس ہمہ مردمان، و ذلک فی قولہ۔ "یوم القیمة یکفر بعضکم ببعض ویلعن بعضکم بعضا" وروا باشد کہ تخصیص درین عموم شود و مؤمنانرا خواہد، تاہم در دنیا لعنت کنند بر ایشان وہم در عقبیٰ۔ وقال السدی۔ لا یتلاعن اثنان مؤمنان ولا کافران فیقول، احدھما لعن اللہ الظالم، الا وجبت تلک اللعنة علی الکافر لانہ ظالم۔ "خالدین فیھا" جاوید در آن لعنت اند در میان آتش یعنی کہ ہمیشہ از رحمت و خیر دور ند و بعذاب نزدیک، کہ ہرگز آن عذاب از ایشان برندارند و سبک نکنند، و مہلت ندہند کہ باز آیند عذری خواہند، و در ایشان خود ننگرند و نہ خازنان سخن ایشانرا جواب کنند و نہ فریاد رسند۔"

["ان الذین .... کفار" وہ لوگ جو کفر مرتے ہیں، اُن پر اللہ کی، فرشتوں کی، اور تمام مخلوق کی لعنت ہوتی ہے، اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ اُس کے ہم مذہب اس پر لعنت نہیں کرتے ہیں پھر کس لیے اُس نے "تمام مخلوق" فرمایا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قیامت میں ہوگا کہ پہلے اللہ تعالیٰ کافروں پر لعنت کرے گا اس کے بعد فرشتے پھر تمام لوگ۔ یہ بات اس ارشاد باری میں ہے "قیامت کے دن تم میں سے بعض لوگ بعض کا انکار کریں گے اور بعض بعض پر لعنت کریں گے"۔ یہ بات مناسب ہے کہ اس عمومیت میں تخصیص ہو اور (اللہ) مومنوں سے چاہتا ہے کہ وہ ان (کافروں) پر دُنیا میں

لعنت کریں اور عقبیٰ میں بھی۔ سدی کا قول ہے: دو مومن یا دو کافر
جب ایک دوسرے پر لعنت کرتے ہیں اور اُن میں سے ایک کہتا ہے
کہ اللہ ظالم پر لعنت کرے تو اللہ تعالیٰ اُس لعنت کو کافر پر چسپاں
کر دیتا ہے اس لیے کہ وہی ظالم ہوتا ہے۔ "خالدین فیھا" وہ
لوگ آگ میں ہمیشہ اُس لعنت میں (گرفتار) ہیں یعنی ہمیشہ (کے
لیے) اُس (اللہ) کی رحمت اور خیر سے دور ہیں اور ہمیشہ اُس
عذاب کے نزدیک ہیں جن کو وہ اُن پر سے نہ اُٹھاتا ہے اور نہ ہلکا
ہی کرتا ہے، اور (اللہ) اُن کو اس بات کی مہلت نہیں دیتا ہے
کہ وہ واپس آئیں اور (اپنی غلطی پر) عذر کریں اور اُن پر نگاہِ ترحم
(بھی) نہیں کرتا اور نہ فرشتے ہی اُن کو جواب دیتے اور نہ فریاد
سنتے ہیں۔]

درج بالا سطور میں جو نمونہ نقل کیا گیا ہے اُس سے بخوبی اندازہ ہو جانا چاہیے کہ میبدی نے "پہلی نوبت" اور "دوسری نوبت" کے عنوان سے جو کچھ تحریر کیا ہے اُس میں نہ تو کوئی منفرد بات ہے اور نہ ہی فکر کا نیا پن۔ فارسی بلکہ اُردو کی بیشتر متداول تفسیروں کا یہی انداز ہے کہ پہلے کلام پاک کی آیتوں کا لفظی ترجمہ کیا جاتا ہے بعدازاں جن جن مقامات کو مفسر عام قاری کی فہم سے بالاتر سمجھتا ہے اُس کو "کھولنے" کی سعی کرتا ہے۔ اس "کھولنے" کے عمل میں کلام پاک کی دوسری آیتوں، احادیث مبارکہ، صحابہ کرام اور اخیار امت کے اقوال و آرا، سب ہی کو اپنا رہنما بناتا ہے۔ میبدی نے بھی اسی اصول پر عمل کیا ہے انھوں نے بھی اُن تمام مفسروں کے اقوال نقل کر دیے ہیں جو اُن کے زمانے میں تفسیر کے اہم "ستون" سمجھے جاتے تھے۔ اوپر نقل ہوئی دونوں "نوبتوں" میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے وہ کسی نہ کسی شکل میں اُن سے پہلے کی تفسیروں میں لکھا جا چکا ہے۔

جہاں تک اساف اور نائلہ کے بارے میں اُن کے انسان ہونے کا ذکر ہے اس سلسلے میں یقین کے ساتھ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ کسی اور مفسر نے ان "انسانوں" کا مسخ ہو کر بت بن جانے کا تذکرہ کیا ہے یا نہیں مگر اساف اور نائلہ نام کے بتوں کا تذکرہ میبدی سے پہلے کے مفسروں کے یہاں

بھی ملتا ہے۔ اس وقت "ترجمہ تفسیر طبری" تو ہمارے سامنے نہیں ہے البتہ ایک اور قدیم تفسیر جو بالیقین میبدی کی تفسیر سے پہلے لکھی گئی تھی ہمارے پیش نظر ہے، یہ تفسیر "بخشی از تفسیر کہن"[۱] کے نام سے ۱۳۵۱ھ ش (۷۳-۱۹۷۲ء) میں ایران سے شائع ہوکر منظر عام پر آچکی ہے اس میں بھی اساف اور نائلہ کا بطور بت ذکر ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ ایام جاہلیت کے عرب جب صفا اور مروہ کے درمیان طواف کرتے تو جس بت کے پاس پہنچتے اس کو سجدہ کرتے۔ صفا اور مروہ کے بارے میں بھی ان کی پیش کردہ معلومات میں کوئی ندرت نہیں ہے انھوں نے جو کچھ بھی لکھا ہے وہ ان سے پہلے کی دوسری تفسیروں میں موجود ہے۔

کشف الاسرار کی شہرت کا سارا دار و مدار اس میں درج "تیسری نوبت" پر ہے جس کو سب ہی لوگوں نے ایک منفرد خصوصیت قرار دی ہے مگر جہاں تک ہم کو علم ہے کسی ایک بھی مصنف نے "تیسری نوبت" میں درج معلومات کا تحلیل و تجزیہ کرکے یہ دیکھنے کی کوشش نہیں کی ہے کہ اس نوبت میں میبدی نے جو کچھ تحریر کیا ہے اس کا کلام پاک کے متن سے کتنا اور کس قسم کا تعلق ہے؟ اس جملۂ معترضہ کے بعد اب ہم گذشتہ سطور میں درج نمونے کی "تیسری نوبت" کو نقل کر رہے ہیں تاکہ قارئین کو اندازہ ہوسکے کہ یہ "تیسری نوبت" ہے کیا چیز؟

"النوبة الثالثة - قوله تم ' ان الصفاد المروة من شعائرالله"
الآیة .... اشارتست بصفوۃ دل دوستان در مقام معرفت، و مروہ اشارتست بمروت عارفان در راہ خدمت. میگوید آن صفوت و این مروت در نہاد بشریت و بحر ظلمت از نشانہای توانائی و دانائی و نیک خدائی اللہ است. و الیہ الاشارۃ بقولہ تم - یخرجھم من الظلمات الی النور" پس نہ عجب اگر شیر صافی از میان خون بیرون آرد، عجب آنست کہ این دریتیم در آن بحر ظلمت بدارد، و جوہر معرفت در صدف انسانیت نگہ دارد۔"

تیسری نوبت۔ "ان الصفا ..." الآیۃ۔ صفا معرفت کے مقام میں دوستوں کے دل کی برگزیدگی کی طرف اشارہ ہے اور مروہ اشارہ ہے

خدمت کی راہ میں عارفوں کی مروت کی طرف۔ وہ کہتا ہے، بشریت کی ظلمت اور تاریکی کے سمندر (مراد انسان ہیں) میں وہ برگزیدگی اور یہ مروّت اللہ تعالیٰ کی توانائی، دانائی اور قادریت کی نشانیوں میں ہے۔ اس بات کی طرف اشارہ اس ارشادِ باری سے ہوتا ہے "ان کو تاریکیوں سے نکال کر روشنی میں لے جاتا ہے۔" اس لیے یہ تعجب کی بات نہیں ہے کہ وہ خون سے صاف (شفّاف) دودھ نکالتا ہے، تعجب کی بات یہ ہے کہ اس بیش بہا موتی کو اس تاریکی کے سمندر میں رکھتا ہے اور بشریت کی سیپی (ظاہری قالب) میں معرفت کے موتی کی حفاظت کرتا ہے۔]

حکایت کنند کہ ذوالنون مصری مردی را دید کہ ظاہری شوریدہ داشت گفت۔ دلم او را میخواست و بولایت وی گواہی میداد، اما نفس من او را می نخواست و می نپذیرفت، ساعتی درین اندیشہ بودم میان خواست دل و رد نفس۔ آخر آن جوانمرد بمن نگرست۔ یا ذوالنون۔ الدّر ورار الصدق، گفت صدف انسانیت را چہ بینی؟ آن در بین کہ در درون صدف است آری چنین است ولکن میدان کہ نہ در ہر صدفی در و گوہر بود، چنانک نہ ہر شاخی میوہ و ثمر بود، نہ در ہر چاہی یوسف دلبر بود، نہ بر ہر کوہی موسیٰ انور بود، نہ در ہر غاری احمد پیغامبر بود، نہ در ہر دلی یاد دوست مہربان بود، نہ در ہر جانی مھر جانان بود، دلی کہ در و یاد اللہ بود در کنف رعایت و در خدر حمایت معصوم بود، جانی کہ در و مھر جانان بود در بحر عیان غرقہ، نور بود۔

لوگ کہتے ہیں کہ ذوالنون مصری نے ایک ایسے شخص کو دیکھا جس کا ظاہری حال پاگلوں جیسا تھا (ذوالنون نے) بتلایا کہ میرا دل اُس کی طرف مائل ہوا اور اس کی ولایت کی گواہی دی لیکن میرا نفس اُس کی

طرف مائل نہیں ہوا اور اُس نے اُس کو قبول نہیں کیا' ایک گھنٹے تک
میں اسی طرح دل کے میلان اور نفس کے انکار کے درمیان دگومگو
کے عالم میں) رہا۔ آخر کار اس جوان مرد نے میری طرف دیکھا اور کہا
موتی' سیپ سے پرے ہے' اے ذوالنون۔ بشریت کی سیپ (مراد
ظاہری حالت) کو کیا دیکھتے ہو؟ اس موتی کو دیکھو جو کہ سیپ کے اندر
ہے۔ ہاں ایسا ہی ہے لیکن اس بات کو جان لو کہ ہر سیپ میں
موتی نہیں ہوتا ٹھیک اسی طرح جس طرح ہر شاخ میں میوہ اور
پھل نہیں ہوتا اور نہ ہر کنویں میں یوسف (جیسا) معشوق ہوتا ہے
اور نہ ہر پہاڑ پر روشنی والے موسیٰ ہوتے ہیں اور نہ ہر غار میں
پیغمبر احمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہوتے ہیں۔ نہ ہر دل میں مہربان
دوست کی یاد ہوتی ہے اور نہ ہر جان میں محبوب کی محبّت ہوتی ہے۔
وہ دل کہ جس میں اللہ کی یاد ہوتی ہے وہ معصوم کی حفاظت[۱۹] کے لیے
اچھا سلوک[۲۰] اور اس کی بے حالی[۲۱] (کے موقع پر) اُس کی حمایت کرتا
ہے۔ وہ جان جس میں جانان (محبوب) کی محبّت ہوتی ہے وہ ظاہر کے
سمندر میں روشنی میں ڈوبی ہوئی ہوتی ہے۔]

"اینست کہ آں عزیز روزگار گفت:" قلوب المشتاقین
منورة بنور الله، واذا تحرک اشتیاق قهم اضاء النور
مابین السماء والارض، فیعرضهم الله علی الملائکة
فیقول هولاء المشتاقون الی، اشهد کم انی الیهم اشوق
وقیل من اشتاق الی الله اشتاق الیه کل شیئ۔ قال
بعض المشایخ۔ انا ادخل السوق والاشیاء تشتاق الی
وانا عن جمیعها حر۔ واعجب من هذا ما حکی عن محمد
بن المبارک الصوری قال کنت مع ابراهیم بن ادهم

فی طریق بیت المقدس، فنزلنا وقت القیلولة تحت شجرة رمانة فصلینا رکعات فسمعت صوتا من اصل الرمانة یا ابا اسحٰق اکرمنا بان تأکل منا شیئا، فطأطأ ابراهیم رأسه فقال ثلث مرات۔ ثم قال۔ یا محمد۔ کن شفیعا الیه لیتناول منا شیئا، فقلت یا ابا اسحٰق لقد سمعت، فقام واخذ رمانتین فاکل واحدة وناولنی الاخرى، فاکلتها وهی حامضة وکانت شجرة قصیرة۔ فلما رجعنا مررنا بها، فاذا هی شجرة عالیة ورمانها حلو وهی تثمر فی کل مرتین، وسموها رمان العابدین ویاوی الی ظله العابدون"

یہی وجہ ہے کہ اُس محبوبِ خلائق نے کہا: "مشتاقوں کے دل اللہ کے نور سے منور ہیں۔ جب اُن کا اشتیاق متحرک ہوتا ہے تو وہ زمین اور آسمان کے مابین تمام چیزوں کو نور سے بھر دیتا ہے اور اللہ تعالیٰ انھیں فرشتوں کے سامنے پیش کرتا ہے اور کہتا ہے یہ لوگ میرے مشتاق ہیں میں تمھیں اس بات پر گواہ بناتا ہوں کہ میں بھی ان کا (ان سے) زیادہ مشتاق ہوں۔ کہا گیا ہے: جو شخص اللہ کا مشتاق ہوتا ہے ہر چیز اُس کی مشتاق ہوتی ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں میں بازار جاتا ہوں تو چیزیں میری طرف مشتاقانہ دیکھتی ہیں جبکہ میں اُن سب سے آزاد ہوں۔ اس سے زیادہ حیرت انگیز وہ حکایت ہے جو محمد بن المبارک صوری سے منقول ہے فرماتے ہیں: میں ابراہیم بن ادھم کے ہمراہ بیت المقدس کی طرف عازمِ سفر تھا۔ قیلولہ کے وقت ایک انار کے درخت کے نیچے اُترے۔ ہم نے چند رکعتیں نماز ادا کی۔ میں نے اُس درخت کی جڑ میں سے ایک آ[illegible]ی۔ اے ابو اسحٰق ہمارے پھلوں میں سے کچھ کھا کر ہمیں شرف بخشئے [illegible]براہیم نے سر جھکالیا۔

تین مرتبہ ایسی ہی آواز آئی ۔ پھر اُس آواز نے مجھے مخاطب کیا۔
اے محمد ان سے سفارش کر دیجیے کہ ہمارے پھلوں میں سے کچھ کھالیں
میں نے کہا اے ابو اسحٰق آپ نے سن لیا؟ انھوں نے اُٹھ کر دو انار
توڑے ایک خود کھایا دوسرا مجھے دیا جسے میں نے کھالیا۔ وہ درخت
چھوٹا سا تھا اور اُس کا پھل کھٹا تھا۔ سفر سے واپسی پر ہم وہاں سے
گزرے اُس وقت وہ درخت بہت بڑا ہو چکا تھا اور اُس کا
پھل میٹھا ہو گیا تھا اور وہ سال میں دو بار پھل دیتا تھا۔ اس علاقے
کے لوگوں نے اس کا نام رمان العابدین (عبادت گزاروں کا انار)
رکھ دیا تھا، اس کے سائے میں عبادت گزار آرام کرتے تھے۔]

میبدی کی درج بالا تیسری نوبت جن آیتوں کی "عارفانہ" تفسیر ہے، اُن کا ترجمہ اور اُنھی کی خود میبدی کی تحریر کردہ تفسیر گزشتہ صفحات میں نقل کی جا چکی ہے۔ اُن دونوں نوبتوں کو غور سے پڑھنے اور دماغ سوزی کرنے کے باوجود اس تیسری نوبت کو گزشتہ دونوں نوبتوں کا "عارفانہ" تکملہ قرار دینا ہمارے لیے دشوار ہی نہیں ناممکن ہے۔ اس تیسری نوبت میں چاہے جتنے اعلیٰ بلکہ اعلیٰ ترین عارفانہ نکات کیوں نہ بیان کیے گئے ہوں اس کو پہلی نوبت میں درج کلام پاک کی آیتوں کی تفسیر قرار دینا ہمارے نزدیک قرآن پاک کے ساتھ انصاف نہیں ہے۔ افسوس ہے کہ چھٹی صدی ہجری سے لے کر آج یعنی پندرہویں صدی ہجری کے ربع اوّل تک جو صاحب قلم بھی کشف الاسرار پر قلم اُٹھاتا ہے وہ میبدی کی تحریر کردہ تیسری نوبت کو دنیائے تفسیر کا شاہکار قرار دیتا ہے مگر اس بات پر غور کرنے کی زحمت گوارا نہیں کرتا کہ اس تیسری نوبت میں جو "عارفانہ تفسیر" ارقام فرمائی جارہی ہے اس کا کلام پاک کے متن سے کوئی تعلق ہے بھی یا نہیں؟

اس سرسری مطالعے کے بعد یہ بات مزید تشنۂ ثبوت ہو جاتی ہے کہ اس تفسیر کا خواجہ عبداللہ انصاری کی گمشدہ تفسیر سے کوئی تعلق ہے۔ اس کی پہلی نوبت کو خواجہ عبداللہ انصاری سے نسبت نہیں دی جا سکتی کیوں کہ یہ کلام پاک کی آیتوں کا مجرد ترجمہ ہے تفسیر نہیں۔ دوسری نوبت کو بھی خواجہ عبداللہ انصاری سے منسوب کرنا محال ہے کیوں کہ اس میں اطناب ہی اطناب ہے ایجاز

کا کہیں گزر نہیں[۳۳]۔ ہاں تیسری نوبت کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس میں خواجہ عبد اللہ انصاری کے فرمودات کا کہیں نہ کہیں ہلکا سا عکس بھی ہو سکتا ہے مگر سوال یہ باقی رہتا ہے کہ اس تیسری نوبت کو تفسیر کے زمرے میں شمار کیا بھی جا سکتا ہے یا نہیں؟ ان حقائق کو مد نظر رکھتے ہوئے اگر کشف الاسرار کو خواجہ عبد اللہ انصاری سے کوئی نسبت خفی بھی نہ دی جائے تو بہتر ہے۔ ہم سے پہلے کے لوگوں نے ایسا کیوں کیا تھا اس کا جواب اب دینا ممکن نہیں ہے اس لیے خاموشی اولیٰ۔

اس مُطالعے کے آخر میں میبدی کی ایک اور تحریر کا حوالہ دینا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ سورۂ بقرہ کی دوسو اڑتیسویں آیت میں اللہ تعالیٰ نے ایمان لانے والوں کو نماز کی محافظت کا حکم دیا ہے۔ کلام پاک کی یہ چھوٹی سی آیت ان الفاظ پر مشتمل ہے "حافظوا علی الصلوٰت والصلوٰۃ الوسطیٰ ق و قوموا للہ قٰنتین" اس آیت کا ترجمہ مولانا اشرف علی تھانوی نے ان الفاظ میں کیا ہے "محافظت کرو سب نمازوں کی (عموماً) اور درمیان والی نماز کی (خصوصاً) اور کھڑے ہوا کرو اللہ کے سامنے عاجز بنے ہوئے"۔ میبدی نے اس آیت کی تفسیر کی "تیسری نوبت" میں اس بات پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے کہ نمازِ پنجگانہ میں سے کون سی نماز کس نبی نے سب سے پہلے ادا فرمائی۔ انھوں نے اپنی بات کا آغاز "گفتہ اند" (لوگوں نے کہا ہے) کے الفاظ سے کیا ہے جس سے یہ تو اندازہ ہو جاتا ہے کہ میبدی نے موضوعِ زیر بحث کے سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے وہ "ایجادِ بندہ" نہیں ہے مگر اس بات کا مطلق علم نہیں ہوتا کہ اُن کا بنیادی ماخذ کیا ہے؟ اس کمی کے باوجود میبدی نے اس سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے وہ قابلِ غور ہے اور اُن کی یہ تحریر اس بات کی طالب ہے کہ اس موضوع پر تحقیق کر کے اس کا پتہ ضرور چلایا جائے کہ اس بات کا اوّلین راوی کون ہے تاکہ اس بات کے مصدقہ یا غیر مصدقہ ہونے کے بارے میں کسی فیصلے تک پہنچا جا سکے۔ میبدی کی تحریر پیش کرنے سے پہلے بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے سلسلے میں چند امور کی یاد دہانی کرا دی جائے۔

اسلام کے ارکان اربعہ میں نماز اوّلین اور اہم ترین رُکن ہے۔ یہی وہ عمل ہے جو مومن اور غیر مومن کے درمیان خط فاصل کھینچتا ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عمل کو دین کا ستون قرار دیا ہے اور یہ بھی فرمایا ہے کہ جس شخص نے نماز کو عمداً ترک کیا اس نے گویا کفر کا ارتکاب کیا۔ آج کے مسلمان جس طریقے سے نماز پڑھتے ہیں وہ اُس طریقے کے مطابق ہے جس کی تعلیم اللہ تعالیٰ

کے فرشتے نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دی تھی، اسی کو اللہ کے رسول نے اپنی امت کو سکھایا، جو تواتر کے ساتھ ایک نسل سے دوسری نسل کو منتقل ہوتا ہوا ہمارے دور تک آگیا ہے اور انشاء اللہ سرمو فرق کے بغیر تاقیام قیامت برجا و برقرار رہے گا۔

یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ نماز مکی دور ہی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی معراج سے واپسی پر فرض قرار دے دی گئی تھی لیکن مکے کے مخصوص حالات کی وجہ سے ہر نماز صرف دو رکعتوں کی تھی۔ جب آپ ہجرت کر کے مدینہ تشریف لے گئے اور ایک اسلامی ریاست معرض وجود میں آگئی اور وہ خوف و خطر باقی نہ رہا جو مکے میں تھا تو ہر نماز کی الگ الگ رکعتیں متعین ہوئیں جن پر ہم آج تک عمل پیرا ہیں۔ فرضیتِ نماز کے بعد مومن اور غیر مومن کی شناخت کا سب سے موثر اور واضح ذریعہ نماز ہی تھا اور آج بھی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ آپ سے پہلے کے انبیاء پر کون سی اور کیسی عبادت فرض تھی۔ اس سوال کے جواب میں مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم کی تحقیق کا نچوڑ یہ ہے کہ بلا استثنا ہر نبی نے اپنی امت کو نماز کی تعلیم دی ہے اور ملتِ ابراہیمی کو اس سلسلے میں خصوصی امتیاز حاصل ہے۔ قرآن پاک کے ارشاد کے مطابق حضرات ابراہیم، اسماعیل، شعیب، لوط، اسحاق، یعقوب علیہم السلام اور اُن کی نسل کے پیغمبروں کو اللہ تعالیٰ نے نماز کھڑی کرنے کی وحی کی۔ مزید برآں حضرات موسیٰ، زکریا اور عیسیٰ علیہم السلام کی نمازوں کا بھی ذکر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے کے انبیاء اور اُن کے اُمتی کس انداز اور طریق سے نماز ادا کرتے اس موضوع پر روشنی ڈالتے ہوئے مولانا سید سلیمان ندوی نے تحریر فرمایا ہے:

"آغاز عالم سے انبیائے کرام علیہم السلام نے جس نماز کی تعلیم انسانوں کو دی وہ انہی تین اجزاء سے مرکب تھی۔ کھڑے ہو جانا (قیام) جھک جانا (رکوع) اور زمین پر سر رکھ دینا (سجدہ)"[۱۷]

مولانا سید سلیمان ندوی نے اپنی بات کی تائید میں متی، مرقس اور لوقا کی انجیلوں کا حوالہ دیا ہے جس میں گھٹنا ٹیکنا (رکوع) اور منہ کے بل گرنا (سجدہ)، دعا اور نماز کے اجزاء بتائے گئے ہیں۔ علاوہ بریں زبور، توریت اور انجیل میں مذکور اوقاتِ عبادت کو اگر جمع کر لیا جا

ماز پنجگانہ کے وہی اوقات برآمد ہوں گے جن پر آج بھی ملتِ اسلامیہ فریضۂ نماز ادا
رتی ہے۔[۲۵]

مولانا سید سلیمان ندوی کی عالمانہ تحقیق میں اس طرح کا کوئی ذکر نہیں ہے کہ کس نبی
ے کون سی نماز سب سے پہلے ادا فرمائی اور اس میں کتنی رکعتیں تھیں۔ جہاں تک ہم کو علم ہے اس
ذکر نہ تو کلام پاک ہی میں ہے نہ کسی حدیث میں۔ اللہ جانے کیسے رشید الدین ابی الفضل بن
سعید احمد بن محمود المیبدی نے یہ تحریر کر دیا ہے کہ فجر کی نماز سب سے پہلے فلاں نبی نے پڑھی
کی فلاں نے اسی طرح بقیہ ہر ایک نماز کو ایک ایک نبی سے منسوب کیا ہے۔ ان نبیوں نے
نمازیں کن مخصوص حالات میں ادا کیں اس کا بھی میبدی نے جس انداز سے ذکر کیا ہے وہ
نادر" بھی ہے اور دلچسپ بھی۔ ذیل کی سطور میں میبدی کی اصل عبارت اور اس کا اُردو ترجمہ
رج کیا جاتا ہے۔ یہاں پر اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ ہم میبدی کے "فرمودات" کی
تو تائید کر سکتے ہیں نہ تردید، لیکن اس بات کو ایک بار اور ضرور یاد دلائیں گے کہ ہمارے مفسروں
نے "آوردہ اند" اور "گفتہ اند" لکھ لکھ کر تفسیری ذخیرے میں کیسے کیسے "نوادرات" جمع کر دیے ہیں۔

"گفتہ اند۔ اول کسی کہ نماز بامداد کرد آدم بود ع۔ آن خواجۂ
خاکی، آن بدیع قدرت و صنیع فطرت و نسیج ارادت، چون از آسمان بزمین
آمد بآخر روز بود تا روشنائی روز میدید، تحتی آرام داشت، چون آفتاب
نہان شد دل آدم معدن اندھان شد۔

شب آمد چو من سوگوار بغم　　بجامہ سیاہ و بچہرہ دژم

آدم ہرگز شب ندیدہ و مقاساۃ تاریکی و اندوہ نکشیدہ بود، ناگاہ
آن ظلمت و دیگر بہمہ عالم برسید، وخود غریب و رنجور و از جنت خود ہجور،
در آن تاریکی گہ آہ کردی، گہ روی فراماہ کردی گاہ قصد مناجات درگاہ کردی۔

ذکر تو مرا مونس یار است بشب　　وز ذکر توام ہیچ نیاساید لب"

[لوگوں کا بیان ہے کہ جس اولین شخص نے فجر کی نماز ادا کی وہ آدم
علیہ السلام تھے۔ زمین کے وہ اشرف[۲۶] الاشرف، قدرت کے وہ طبع زاد

(شاہکار) فطرت کے ڈھالے ہوئے بندگی کے (نمونہ) بے بدل، جب آسمان سے زمین پر تشریف لائے تو دن ختم ہونے والا تھا جب تک وہ دن کی روشنی دیکھتے رہے قدرے سکون سے رہے۔ جب سورج چھپ گیا (تو) آدم (علیہ السلام) کا دل غموں کا معدن بن گیا؛

میری ہی طرح سے غم سے دُکھی رات آئی
کالے کپڑوں میں (ملبوس) چہرے پر اداسی لیے ہوئے

آدم (علیہ السلام) نے (اس سے پہلے) کبھی رات نہ دیکھی تھی اور اندھیرے اور غموں کی پریشانی نہ اُٹھائی تھی۔ دفعتاً انھوں نے وہ اندھیرا دیکھا جو پوری دنیا پر چھا گیا اور (انھوں نے) خود کو مسافر، رنج میں مبتلا اور اپنے جوڑے (اہلیہ محترمہ) کے ہجر میں مبتلا (دیکھا) وہ اس اندھیرے میں کبھی آہ کرتے، کبھی اپنا چہرہ آسمان کی طرف کرتے۔ کبھی (اللہ کی) درگاہ میں مناجات کا ارادہ کرتے:

رات کو تیرا ذکر میرا ہمدم ہے۔ اور تیرے ذکر سے میرا لب کبھی آسودہ نہیں ہوتا۔]

"اصل ہمہ غریبان آدم بود، پیشین ہمہ غم خواران آدم، نخستین ہمہ گریندگان آدم بود، بنیاد دوستی دو عالم آدم نہاد، آئین بیداری شب آدم نہاد، نوحہ کردن از درد ہجران و زاریدن بہ نیم شبان سنتی است کہ آدم نہاد، اندران شب گہ نوحہ کردی بزاری، گہ بنالیدی از خواری، گہ فریاد کردی، گہ بزاری دوست را یاد کردی:

ہمہ شب مردمان در خواب من بیدار چون باشم
غنودہ ہر کسی با یار من بی یار چون باشم

[تمام مسافروں میں آدمؑ اولین (مسافر) تھے اور تمام غمزدوں میں آدم

(علیہ السلام) اولین (غمزدہ تھے) تمام رونے والوں میں اولین (رونے والے) آدمؑ تھے۔ دنیا میں دوستی کی بنیاد آدمؑ نے رکھی، شب بیداری کا طریقہ آدمؑ نے نکالا۔ فرقت کے درد سے نوحہ کرنا اور آدھی رات کو رونا وہ سنت (طریقہ) ہے جس کی بنیاد آدم (علیہ السلام) نے رکھی۔ اُس رات کبھی وہ شدت سے نوحہ کرتے کبھی اپنی ذلت پر (زور زور سے) روتے، کبھی چیختے، کبھی گڑگڑا گڑگڑا کر دوست (اللہ تعالیٰ) کو یاد کرتے:

تمام لوگ رات بھر سوئے رہیں میں کس طرح جاگتا رہوں۔ ہر شخص اپنے دوست کے ساتھ غنودگی کے عالم میں ہے۔ میں بغیر دوست کس طرح رہوں۔"]

"آخر چون نسیم سحر عاشق وار نفس بر زد و لشکر صبح کمین برگشاد و بانگ بر ظلمت شب زد، جبرئیل آمد بشارت کہ یا آدم صبح آدم و صلح آمد، نور آمد و سرور آمد، روشنائی آمد و آشنائی آمد، برخیز ای آدم، و اندرین حال دو رکعت نماز کن، یکی شکر گذشتن شب ہجرت و فرقت را، یکی شکر دمیدن صبح دولت و وصلت را! زبان حال میگوید۔

وصل آمد و از بیم جدائی رستیم
با دلبر خود بکام دل بنشستیم

[آخرکار صبح کی خنک ہوا نے جب عاشق کی طرح ٹھنڈی سانس بھری اور صبح کے لشکر نے گھات لگائی اور رات کی تاریکی کو للکارا، خوش خبری دینے کے لیے جبریل تشریف لائے کہ اے آدم صبح ہوگئی اور سکون آگیا، نور آیا اور سرور آیا، روشنی آئی اور آشنائی آئی، اے آدم اُٹھیے اور اسی وقت دو رکعت نماز ادا کیجیے۔ ایک (رکعت)

فراق کی رات کے گزر جانے کے شکرانے میں اور دوسری صبح
ہونے اور دوست سے وصال کے شکرانے میں۔ زبان حال کہتی ہے:

وصل آیا ہم نے جُدائی کے خوف سے نجات پائی
اپنے محبوب کے ساتھ حسب دلخواہ ہم بیٹھے]

"داول کسی کہ نماز پیشین کرد ابراہیم خلیل بود صلی، آنگہ کہ اورا
ذبح فرزند فرمودند، و در آن خواب اورا نمودند، ابراہیم خود را فرمانبردار
کردہ، جان فرزند عزیز خود بحکم فرمان نثار کردہ، و ملک العرش لفضل
خود ندا کردہ، و اسمٰعیل را فدا کردہ، آن ساعۃ آفتاب از زوال در گذشتہ
بود مراد خلیل تحقیق شد، خوابش تصدیق شد، خلیل در نگرست چہار حال
دید در ہر حال رفعتی و خلعتی یافتی، خلیل شکر را میان بہ بست و بخدمت
حضرت پیوست، این چہار رکعت نماز بگزارد شکر آن چہار خلعت را،
یکی شکر توفیق، دیگر شکر تصدیق، سدیگر شکر ندا، چہارم شکر فدا۔"

اور اولین شخص جس نے نماز ظہر ادا کی ابراہیم (علیہ السلام) تھے
اُس وقت جب کہ اُن کو (اللہ تعالیٰ نے) اپنے فرزند کو ذبح کرنے کا حکم
دیا اور اس بات کو اُن کو خواب میں دکھلایا، ابراہیم (علیہ السلام) نے
اپنے آپ کو حکم کا پابند کیا، اپنے عزیز فرزند کی جان کو (اللہ کے) حکم
پر نچھاور کر دیا اور عرش کے مالک نے اپنے فضل کا اعلان فرما دیا اور
اسمٰعیل (علیہ السلام) کو قربان کر دیا★، اس وقت سورج کے زوال کا
وقت گزر چکا تھا، خلیل کا ارادہ پورا ہو گیا، ان کے خواب کی تصدیق ہو گئی،
خلیل (اپنے مالک کی طرف) دیکھ رہے تھے۔ انھوں نے چار "حال" دیکھے
اور ہر "حال" میں (اللہ سے) مرتبے کی بلندی اور خلعت پائی، خلیل

★ "و اسماعیل را فدا کردہ" سمجھ میں نہ آسکا کہ یہ تکرار کیوں ہے۔

نے شکرگزاری کے لیے اپنی کمرکس لی اور قادر و توانا کی عبادت میں مشغول ہوئے۔ انھوں نے یہ چار رکعتیں اُن چار خلعتوں (کے ملنے) کے شکرانے کے طور پر ادا کیں۔ پہلی توفیق (عطا ہونے) کے شکرانے میں، دوسری تصدیق کے شکرانے میں، تیسری (اللہ کے) پکارنے (ندا) کے شکرانے میں چوتھی قربانی کے شکرانے میں۔]

"اوّل کسی کہ نماز دیگر گزارد چہار رکعت یونس پیغامبر بود صلع : آن بندۂ نیک پسندیدہ در شکم ماہی در شکم آن دیگر ماہی، در قعر آن دریای عمیق بفریاد آمد کہ - لا الہ الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین۔"

[وہ اولین شخص جس نے عصر کی نماز ادا کی یونس (علیہ السلام) پیغمبر تھے وہ نیک اور (اللہ کے) پسندیدہ بندے مچھلی کے پیٹ میں اور وہ مچھلی دوسری مچھلی کے پیٹ میں اُس گہرے سمندر کی تہہ میں (تھی) انھوں نے فریاد کی "کوئی حاکم نہیں سوائے تیرے تو بے عیب ہے میں تھا گنا ہگاروں سے"[۳۱]]

"اینجا نکتۂ شنو: یونس در شکم ماہی بزندان و مومن در شکم زمین، در آن لحد بزندان، مبارک باد آن مضجع، خوش باد آن مرقد، مصطفیٰ میگوید القبر روضۃ من ریاض الجنۃ" ہر چند کہ زندانست اما مومن را چون بستانست، و در آن بنی روح و ریحان است۔ یونس در شکم ماہی در آن تاریکی و سیاہی، مومن در شکم زمین بانسیم انس و نور الہٰی، یونس را جگر ماہی آینہ گشتہ تا بصفاء آن حیوانات دریا و عجائب صور ایشان میدید، مومن را دری از بہشت . بر لحد وی کشادہ تا بنور الہٰی حور او و عیناء و طوبیٰ و زلفی بود۔ یونس را فرج آمد، و از فضل الہٰی وی را مدد آمد، از آن زندان بصحراء جہان آمد۔ آن ساعت وقت ساعت دیگر آمد، یونس

خود را دید از چہار تاریکی رستہ، تاریکی ذلت، تاریکی شب، تاریکی آب، تاریکی شکم ماہی، شکر گذاشتن این چہار تاریکی را چہار رکعت نماز کرد۔ اشارت است بہ بندۂ مومن کی چہار ظلمت در پیش دارد: ظلمت معصیت، ظلمت لحد، ظلمت قیامت، ظلمت دوزخ، چوں این چہار رکعت نماز بگزارد ہر رکعتی از یک ظلمت برہد۔"

اس مقام پر ایک نکتہ سنو: (حضرت) یونس مچھلی کے پیٹ میں قید اور مومن زمین کے پیٹ (قبر) میں، برکت والی ہو وہ استراحت کی جگہ، خوش گوار رہے وہ قبر۔ مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) فرماتے ہیں "قبر جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہے۔" (قبر) ہر چند کہ قید خانہ ہے مگر (وہی) مومن کے لیے باغ کی طرح ہے، اور اس میں بہت سی خوش گوار ہوائیں[۳۲] اور عطر بیز جھاڑیاں ہیں۔ یونس اس سیاہی اور تاریکی میں مچھلی کے پیٹ میں، مومن محبت کی ٹھنڈی ہوا اور اللہ کے نور کے ساتھ زمین کے پیٹ میں۔ یونس کے لیے مچھلی کا جگر آئنہ بنا وہ اس سمندر کے حیوانوں کے مناظر اور ان کی صورتوں کے عجائب (اسی کے ذریعے) دیکھتے تھے، مومن کے لیے جنت کا ایک دروازہ اس کی قبر میں کھل جاتا ہے تاکہ اللہ کے نور کے ساتھ حوریں بڑی بڑی آنکھوں والیاں، اللہ کی قربت اور پسندیدہ مقام حاصل ہو یونس (علیہ السلام) کو کیڑے مکوڑوں سے بھری خطرناک جگہ ملی اور اللہ کے فضل سے ان کو مدد (بھی) آئی۔ وہ اس جیل خانے (مچھلی کے پیٹ) سے دنیا کے بیابان میں آگئے، اسی وقت نماز عصر کا وقت آگیا۔ یونس (علیہ السلام) نے خود کو چار اندھیروں[۳۳] یعنی ذلت، رات کی تاریکی، پانی اور مچھلی کے پیٹ کے اندھیروں سے آزاد دیکھا۔ انھوں نے ان چاروں اندھیروں سے نجات پانے کے شکرانے میں چار رکعتیں نماز ادا کیں۔ (اس

ہیں) بندۂ مومن کے لیے اشارہ ہے کہ اُس کے سامنے چار (طرح کے) اندھیرے ہیں گناہ، قبر، قیامت اور دوزخ کے اندھیرے. جب وہ یہ چار رکعت نماز ادا کرتا ہے (تو) ہر رکعت کے ذریعے ایک اندھیرے سے نجات پاتا ہے۔]

"و آول کسی کہ نماز شام کرد عیسیٰ مطہر بود شخص پاک سرشت پاک طینت پاک فطرت کہ بی پدر در وجود آمد، و در شکم مادر توریت و انجیل برخواند، و در گہوارہ سخن گفت. عجب آمد قومیرا از اہل ضلالت، گفتند؛ فرزند بی پدر متصور نیست، حدوث ولد و وجود نسب بی دو آب متفرق جائز نیست. گفتند آنچہ گفتند، و رفتند در راہ ضلالت چنانکہ رفتند! و ثالث ثلاثہ رقم کشیدند، جبرئیل آمد کہ یا عیسیٰ قوم تو چنین گفتند، زمین میلرزد از گفت ایشان، خالق زمین و آسمان پاکست از گفت ایشان، آن ساعت وقت نماز شام بود، عیسیٰ برخاست و بخدمت تشافت، و از اللہ عفو و رحمت خواست، سہ رکعت نماز کرد: بیک رکعت دعوی ربوبیت از خود دفع کرد، کہ توئی خداوند بزرگوار، منم بندۂ با جرم بسیار، دیگر رکعت نفی الوہیت بود از مادر، کہ توئی خدای جبار و مادرم ترا پرستار، سوم رکعت افراد بود بوحدانیت کردگار، یگانۂ یکتای نامدار۔"

[اور جس اولین شخص نے نماز مغرب پڑھی وہ حضرت عیسیٰ (علیہ السلام) تھے جو سرشت، طینت اور فطرت میں پاک تھے اور بے باپ کے پیدا ہوئے تھے اور ماں کے پیٹ میں توریت اور انجیل[۴۴] پڑھتے تھے اور پالنے میں گفتگو فرماتے، اُس قوم کے لوگوں کو، جو کہ گمراہ تھی (اس بات پر) تعجب ہوا، اُن لوگوں نے کہا: بے باپ کے لڑکے کا تصور نہیں کیا جا سکتا. لڑکے کا پیدا ہونا اور نسب کا وجود دو الگ الگ دو آب[۴۵] کے بغیر ممکن نہیں ہے. اُن کو جو کچھ کہنا تھا انھوں نے کہا اور جس طرح ضلالت

کی راہ پر ان کو چلنا تھا چلے۔ اور انھوں نے تثلیث کو اختیار کیا

(حضرت) جبرئیل تشریف لائے اور انھوں نے کہا کہ اے عیسیٰ آپ

کی قوم نے یہ یہ باتیں کہیں، اُن لوگوں کی (ان) باتوں سے زمین لرزتی

ہے۔ آسمان اور زمین کا پیدا کرنے والا ان باتوں سے مبّرا ہے جو یہ

لوگ کہتے ہیں، اسی لمحے مغرب کی نماز کا وقت آگیا، عیسیٰ (علیہ السلام)

اُٹھے اور بارگاہِ الٰہی کی طرف دوڑے اور اللہ تعالیٰ سے رحمت اور معافی

چاہی۔ انھوں نے تین رکعت نماز پڑھی ایک رکعت میں انھوں نے

(اپنے سے منسوب) ربوبیت کے دعوے کو رد کیا (اور کہا) کہ (اے

اللہ) تو ہی عظیم المرتبت مالک ہے اور میں ایک بے حد گناہگار بندہ ہوں

دوسری رکعت میں انھوں نے اپنی والدہ (بی بی مریم) کی الوہیت سے

انکار کیا (اور کہا) تو ہی قادرِ مطلق ہے اور میری والدہ تیری پرستش

کرنے والی ہیں اور تیسری رکعت اُس نامدار یکتا کی وحدانیت کے اقرار

میں تھی جو یگانہ ہے۔]

"و اول کسی کہ نماز خفتن کرد چہار رکعت موسیٰ کلیم بود، نواختۂ خالق

بی عیب، مخصوص تحفۂ غیب، مزدور شعیب، چون اجلش با شعیب بسر

آمد و ز مدین بدر آمد، قصد مسکن و اندیشۂ وطن خویش کرد، چون منزل

چند برفت شبی آمد ویرا در پیش۔ شبی کہ دامن ظلمت در آفاق کشیدہ،

و بادی عاصف برخاستہ، و باران و رعد و برق درہم پیوستہ، گرگ در

گلہ افتادہ و عیالش را درد زہ خاستہ، ہمہ عالم از بھر وی بخروش آمدہ،

دریا بجوش آمدہ، در آن شب ہمہ آتشہا در سنگ بماندہ، و در ہمہ عالم

یک چراغ برافروختہ، موسی در آن حال فرو ماندہ، گہ می خیزد و گہ می نشیند

گہ می نخزد و گہ می آرمد، و گہ می گریزد، گہ مقبوض و گہ مبسوط، گہ سر بر زانو

نہادہ، گہ روی بر خاک بزاری، ہمی گوید:

پھر کوئی مراتا کسی دوانی؟ زہر زہری مراتا کی چشانی؟

اور وہ اوّلین شخص جنھوں نے عشار کی چار رکعتیں پڑھیں (اللہ سے) کلام کرنے والے وہ موسیٰ (علیہ السلام) تھے جو خالق بے عیب کے دُلارے غیب کے مخصوص تحفے رکھنے والے اور شعیب (علیہ السلام) کے نوکر تھے، جب شعیب (علیہ السلام) کی موت سر پر آگئی تو وہ (سرزمین) مدین سے باہر آگئے (اور) اپنے مکان اور وطن کی طرف عازم سفر ہوئے۔ ابھی وہ چند منزل چلے ہی تھے کہ رات سر پر آگئی، وہ رات جو اپنی تاریکی کے دامن کو افق کے دونوں کناروں تک پھیلائے ہوئے (تھی) اور تند ہوا چلی اور بارش گرج چمک سب ایک ساتھ ہونے لگی۔ اُن کے ریوڑ میں بھیڑیا گھس آیا، اُن کی اہلیہ کو دردِ زہ ہونے لگا، اُن کے لیے پوری کائنات چیخنے لگی۔ سمندر سیلاب زدہ ہوگیا۔ اس رات تمام آگ پتھر میں چلی گئی (یعنی سیلاب سے کہیں آگ باقی نہ رہی صرف وہ آگ محفوظ رہی جو پتھر دل پوشیدہ ہوتی ہے) پوری دنیا میں (صرف) ایک چراغ روشن[۳۶] رہا۔ موسیٰ (علیہ السلام) اُس حال سے عاجز ہوگئے، کبھی اُٹھتے، کبھی بیٹھتے، کبھی (بچوں کی طرح) گھٹنوں کے بل چلتے، کبھی آرام کرتے، کبھی بھاگتے دوڑتے تھے کبھی اُن پر حالت قبض طاری ہوتی کبھی حالتِ بسط[۳۷]، کبھی سر کو گھٹنوں پر کبھی چہرے کو زمین پر رکھ کر روتے ہوئے کہتے:

تو مجھ کو ہر کوچے میں کب تک دوڑائے گا

تو مجھ کو ہر زہر میں سے کچھ نہ کچھ کب تک چکھائے گا؟]

"آری! در شب افروز را نہنگ جان ربای در پیش نہادند، و کعبۂ وصل را بادیۂ مردم خوار منزل ساختند، تا بی رنج کسی گنج ندید، و بی غصۂ محنت کسی بروز دولت نرسید۔ آخر نظری کرد، بجانب طور، و بدید آن

شعاع نور، وبشنید ندای خدای غفور کہ "انی انا اللہ" موسیٰ را چہار غم بود، غم عیال و فرزند و برادر و دشمن، فرمان آمد کہ یا موسیٰ غم مخور و اندوہ مبر، کہ رہانندہ از غمان و باز برندہ اندہان منم، موسیٰ برخاست اندر آن ساعت و چہار رکعت نماز کرد، شکر آن چہار نعمت را. اشارتست بہ بندۂ مومن کہ چون این چہار رکعت نماز بگزارد بشرط وفا و صدق و صفا، شغل عیال و فرزند وی کفایت کند، وبر دشمن ظفر دہد واز غم واندہان برہاند۔"

ہاں! رات کو روشن کر دینے والے موتی کو جان قبض کرنے والے گھڑیال کے ساتھ رکھا گیا اور وصل کے کعبہ کو انسانوں کو کھا جانے والے جنگل میں بنایا گیا۔ اسی لیے بغیر تکلیف اُٹھائے کسی نے خزانے کا منہ نہیں دیکھا اور محنت کی تکلیف اُٹھائے بغیر کوئی دولت کے پھل تک نہیں پہنچا۔ آخر کار موسیٰ (علیہ السلام) نے طور کی طرف نگاہ کی اور اُس روشنی کی کرن کو دیکھا اور بخشنے والے اللہ کی آواز سنی "بے شک میں اللہ ہوں"۔ موسیٰ (علیہ السلام) کو چار غم تھے۔ بیوی، بچوں، بھائی اور دشمن کے غم، (اللہ تعالیٰ کا) حکم نازل ہوا کہ اے موسیٰ غم نہ کھاؤ اور پریشان نہ ہو کیوں کہ غموں سے نجات دینے والا اور اندوہ کو واپس لینے والا میں ہی ہوں۔ موسیٰ (علیہ السلام) اسی لمحے اُٹھے اور انھوں نے چار نعمتوں کے شکرانے میں چار رکعت نماز پڑھی۔ (اس میں) بندۂ مومن کے لیے اشارہ ہے کہ جب وہ اخلاص، پاکی اور سچائی کے ساتھ یہ چار رکعتیں نماز پڑھتا ہے تو یہ اُس کے بیوی بچوں کی روزی کے لیے کافی ہوتا ہے، (اللہ تعالیٰ) اس کو دشمن پر فتح یاب کرتا ہے اور غم اور پریشانیوں سے نجات دیتا ہے۔)

میبدی کی درج بالا تحریر سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا انبیائے کرام نے جو نماز پڑھی تھیں وہ فرض نہیں بلکہ نماز شکرانہ تھیں گویا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی امت تک پر نماز فر

تھی حالانکہ یہ بات ازروئے تاریخ صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ اسی درج بالا اقتباس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نے فجر کے علاوہ کوئی نماز نہیں پڑھی حضرت ابراہیم علیہ السلام نے حضرت آدم علیہ السلام کی سنت پر عمل کرتے ہوئے ممکن ہے فجر کی بھی نماز پڑھی ہو۔ اس طرح محتاط طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس تحریر کی رُو سے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کوئی اور نماز بجز فجر و ظہر نہیں پڑھی۔ حضرت یونس علیہ السلام نے چونکہ مچھلی کے پیٹ سے نکلنے کے بعد پہلی بار عصر کی نماز پڑھی تھی اس لیے اُن کی بقیہ دو نمازوں فجر و ظہر کے بارے میں کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ میبدی نے لکھا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے سب سے پہلے مغرب کی نماز ادا کی' اس کا امکان ہے کہ انھوں نے انبیائے سابقین کی سنت پر عمل کرتے ہوئے فجر' ظہر اور عصر کی بھی نمازیں پڑھی ہوں لیکن اُن کی عبارت سے یہ ظاہر نہیں ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے عہدِ رسالت میں عشا کی نماز باقی تھی یا نہیں! اس مقام پر ہم نے یہ سوال اس لیے اُٹھایا ہے کہ درج بالا اقتباس میں لکھا گیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سب سے پہلے عشا کی چار رکعت نماز ادا کی تھی۔ یہ ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا زمانہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے صدیوں پہلے کا ہے اس لیے ایسا تو ہو نہیں سکتا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو نمازِ عشا کا علم نہ رہا ہو ہاں یہ ممکن ہے کہ فرض نہ ہونے کی وجہ سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں یہ نماز نہ پڑھی جاتی ہو۔ اب رہا معاملہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نماز کا۔ زیر بحث مفسّر نے ان کو پہلی بار نمازِ عشا کی چار رکعتیں پڑھنے والا قرار دیا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ اُن کے زمانۂ رسالت میں ممکن ہے صرف چار نمازیں رہی ہوں۔ فجر' ظہر اور عصر انبیائے سابقین کی پڑھی ہوئی اور عشا جس کو خود انھوں نے بقول مفسر پہلی بار پڑھا تھا۔

ہم نے درج بالا سطور میں میبدی کے پیش کردہ خیالات کو نقل کردیا ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ مزید تحقیق کرکے اس بات کا پتہ لگانے کی کوشش کی جائے کہ میبدی نے جو کچھ لکھا ہے وہ کس حد تک دُرست ہے؟

درج بالا سطور میں کشف الاسرار میں مندرج "تیسری نوبت" کی دو مثالیں پیش کی جاچکی ہیں۔ ان مثالوں سے اس بات کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ "عارفانہ تفسیر" کیا اور کیسی ہوتی ہے اور اس میں کن کن موضوعات کو کس حد تک اپنے اندر سمو لینے کی طاقت و قوت پوشیدہ ہوتی ہے۔

عارفانہ تفسیر کا جذب و انجذاب جب اپنے نقطۂ عروج پر پہنچتا ہے تو نہ تو عارفانہ نکات باقی رہتے ہیں نہ "تفسیر" یہ دونوں چیزیں ایک دوسرے میں مدغم ہو کر ایک ایسی نئی چیز میں تبدیل ہو جاتی ہیں جس کو ابھی تک کوئی نام نہیں دیا جا سکا ہے۔ شاید صدیوں بعد کے لوگ اس کو کوئی نام دے سکیں۔ ●●

حواشی

۱۔ نشر البرز، چاپ اول، ۱۳۶۹ھ ش، ص ۲،۳
۲۔ پیش گفتار، ص ۲
۳۔ میں مولانا رضی الاسلام ندوی اور مولانا محمد اسلام عمری کا شکرگزار ہوں جنھوں نے عربی اقتباسات کے ترجمے کیے ہیں۔
۴۔ ہزار سال تفسیر فارسی، ص ۳،۲
۵۔ صرف اردو ترجمہ درج کیا جا رہا ہے کلام اللہ کے الفاظ دوبارہ نقل نہیں کیے جا رہے ہیں۔
۶۔ مفسر نے 'اِنَّ' کا ترجمہ نہیں کیا ہے۔
۷۔ تنگی کے معنی پریشانی بھی ہیں۔ ویسے جناح کی وجہ سے۔ یہاں لفظ 'گناہ' مناسب ہوتا۔
۸۔ کن لوگوں کا؟
۹۔ درع، مردانہ کوٹ کے لیے بھی مستعمل ہے اور قدیم زمانے کی خواتین کی قمیص کے لیے بھی۔
۱۰۔ برکت کے ایک معنی حمد و ثنا اور توصیف کے بھی ہیں۔
۱۱۔ فترت، وہ زمانہ جو دو پیغمبروں کے درمیان کا زمانہ ہو۔
۱۲۔ یہاں ایک لفظ 'حرج' ہے جس کے ایک معنی گناہ کے بھی ہیں۔
۱۳۔ اصل فارسی متن میں جناح کا ترجمہ تنگی کیا گیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُس زمانے میں تنگی کا لفظ گناہ کے لیے مستعمل تھا۔ ہم نے اس لفظ کا ترجمہ صرف گناہ ہی نہیں کیا ہے موقع و محل کی مناسبت سے پریشانی بھی کیا ہے۔
۱۴۔ سپاس داری کردن = To return thanks، اسٹنگاز ص ۶۵۰
۱۵۔ پاداش کے معنی Reward کے بھی ہیں۔ اُردو میں عام طور سے یہ لفظ سزا کے معنوں میں بولا جاتا

ہے۔ جزا یا انعام کے بارے میں نہیں۔ اسٹنگاز (ص ۲۲۹) میں پاداشں کے معنی ساتھی درج ہیں اور پاداشن (پاداشن) Retribution (Good or Bad) reprissls' reward' revenge لکھے گئے ہیں۔ یہی معنی پاداشت کے بھی ہیں۔

۱۶۔ یعنی حصول دنیا کے برابر ہے۔

۱۷۔ کن مفسروں کا!

۱۸۔ "ترجمۂ تفسیر طبری" اور "بخشی از تفسیر کہن" کے تفصیلی مطالعے کے لیے میری کتاب "ایران کی چند اہم فارسی تفسیریں" ج اوّل، مطبوعہ انجمن فارسی دہلی ملاحظہ ہو۔

۱۹۔ کنف (ک پر زبر) حفاظت کرنا۔ مدد کرنا۔ نیابت۔

۲۰۔ "رعایت" کے ایک معنی اچھے سلوک کے بھی ہیں۔

۲۱۔ خدر (خ پر زبر) بے حالی۔ رات کی تاریکی۔ بارش وغیرہ۔

۲۲۔ بقول پروفیسر نذیر احمد صاحب "آن جوان مرد" سنائی کی طرف اشارہ ہے۔ یہ اشارہ کس کی طرف ہے معلوم نہیں۔

۲۳۔ ہم نے اس مقالے میں نقل کرنے کے لیے جو نمونہ منتخب کیا ہے وہ "کشف الاسرار" کے مختصر ترین نمونوں میں سے ایک ہے۔

۲۴۔ اس تحریر میں نماز کے متعلق جو کچھ عرض کیا گیا ہے وہ سیرۃ النبی، جلد پنجم، طبع دوم، ۱۹۳۸ء کے اس باب سے ماخوذ ہے جو نماز کے عنوان سے ص ۹۸ سے ۲۰۰ تک پر محیط ہے۔

۲۵۔ مزید تفصیل صفحہ ۱۱۳ پر ملاحظہ ہو۔

۲۶۔ نواجر کے معنی A man of distinction کے بھی ہیں۔

۲۷۔ ماہ کا ترجمہ آسان کھٹکے گا مگر مجبوری یہ ہے کہ اندھیری رات میں چاند کا ذکر نہیں کیا جا سکتا۔ فرا بہت سے معنوں میں مستعمل ہے جن میں سے ایک Towards بھی ہے۔

۲۸۔ "امن آگیا" اُردو کے مزاج کے مطابق نہیں ہے اس لیے یہ ترجمہ کیا گیا ہے۔

۲۹۔ مراد کے معنی ارادے کے بھی ہیں۔

۳۰۔ یہ بات پہلی بار پڑھنے کو مل رہی ہے۔

۳۱۔ ترجمہ شیخ الہند مولانا محمود حسن۔

۳۲۔ یہ لفظ رَوح (Rauh) بہ معنی خوشگوار ہوا ہے روح (Ruh) نہیں جو جسم میں ہوتی ہے۔

۳۳۔ فَرج کے ایک معنی یہ بھی ہیں۔

۳۴۔ یہ عجیب بات ہے، اُس وقت تک تو انجیل نازل ہی نہیں ہوئی تھی۔

۳۵۔ مرد اور عورت کے مادۂ تولید کی طرف اشارہ ہے۔

۳۶۔ موقع و محل کے لحاظ سے "ایک بھی چراغ روشن نہ رہا" ہونا چاہیے تھا۔

۳۷۔ قبض و بسط صوفیا کی اصطلاح ہے، قبض میں انسان کی طبیعت کبیدہ رہتی ہے اور بسط میں اس کے برعکس

مُسدّس حالی اور بھارت بھارتی کا تقابلی مُطالعہ

ارشد سراج ارشد

مُسدّس مدو جزرِ اسلام کے محرک سرسید تھے[۱]۔ حالی نے سرسید کی تحریک پر جب اس مسدس کو مکمل کیا تو انھیں کامل احساس تھا کہ "ملک کے اہلِ مذاق اس روکھی پھیکی سیدھی سادی نظم کو پسند نہیں کریں گے کیوں کہ اس میں نہ کہیں نازک خیالی ہے نہ رنگین بیانی ہے نہ مبالغے کی چاٹ ہے اور نہ تکلف کی چاشنی۔ الغرض کوئی بات ایسی نہیں کہ جس سے اہلِ وطن کے کان مانوس اور مذاق آشنا ہوں[۲]" مزید برآں حالی کی نظر میں یہاں ایک ایسا دسترخوان چُنا گیا تھا جس پر ابالی کھچڑی اور بے مرچ سالن کا گمان گزرتا تھا[۳]، حالی کے اس بیان کی اصلیت کو سمجھنا مشکل نہیں۔ انھوں نے روایتِ زمانہ کے برعکس مسدس کی بنیاد جس موضوع پر رکھی تھی اس کا چلن ہماری شاعری میں عام نہ تھا۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ حالی شعر و ادب کو سوسائٹی کی اصلاح کا ذریعہ سمجھتے تھے اور اصلاح کے لیے ضروری ہے کہ مصلح کی نظر میں وہ پہلو موجود ہوں، جن میں اصلاح کی ضرورت معلوم ہوتی ہے۔ حالی کا مطالعہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ ان کی نظر میں وسعت تھی اور ان کا مشاہدہ بھی قوی تھا، وہ جس زمانے میں سانس لے رہے تھے، اس کے تقاضوں سے بھی باخبر تھے، انھیں سرسید کے افکار و نظریات سے بھی آگاہی تھی اور وہ جانتے تھے کہ زوال پذیر معاشرے کی فلاح و بہبود کے لیے سرسید کی کوششیں کس حد تک مفید اور کارآمد

تھیں، لیکن ہندوستانی اور بالخصوص مسلم معاشرہ جس شدت سے اور جن اسباب کی بنا پر رو بہ زوال ہو رہا تھا، اسے روکنا اور صالح اقدار کی بنیاد پر استوار کرنا تنہا کسی ایک شخص کے بس کی بات نہیں تھی، دوسرے لفظوں میں اس بات کی سخت ضرورت تھی کہ معاشرے کا ہر فرد خواہ وہ ادنیٰ ہو یا اعلیٰ، اپنے اپنے طور پر مثبت اقدام کے لیے تیار ہو۔ بدقسمتی سے سرسید اور اُن جیسے دماغ رکھنے والے مثلاً حالی کو ایک صحت مند معاشرے کی تعمیر و تشکیل میں جن افراد کا سامنا کرنا پڑا، ان میں بیشتر وہ لوگ تھے، جنھیں آج ہم رجعت پسند کہتے ہیں۔ مزید برآں وہ حضرات بھی جنھیں قوم کی فلاح و بہبود میں بڑا دخل ہوتا ہے حالات کی تغیر پذیری کے احساس سے بے خبر تھے لیکن ایسا نہیں کہ سرسید یا حالی کا پیغام صدا بصحرا ثابت ہوا۔ شدید نظریاتی مخالفتوں کے باوجود اُنیسویں صدی کے اختتام تک علی گڑھ تحریک سے جو اثرات مرتب ہوئے اور اس نے فکر و عمل کی جن راہوں کو منور کیا، اگر اسے پیش نظر رکھا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ اس تحریک نے گراں بہا خدمات انجام دیں۔ اس سے وابستہ اشخاص نے اپنے اپنے طور پر اصلاحِ معاشرہ کے لیے جو طریقۂ کار اختیار کیا، اس کے مثبت اور معنی خیز نتائج بھی برآمد ہوئے۔ چنانچہ جہاں تک حالی اور ان کے مسدس کا سوال ہے۔ اس کے بھی دیرپا اور دوررس اثرات مرتب ہوئے۔ اس کا بڑا ثبوت تو یہ ہے کہ ۱۸۷۹ء کے بعد اس معرکتہ الآرا نظم کے کم سے کم ساٹھ[۲۷] ایڈیشن شائع ہوئے۔ اس سے بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ایک روکھی پھیکی نظم ہونے کے باوجود اس مسدس کو عوامی سطح پر قبولِ عام حاصل ہوا، چونکہ حالی نے نیک نیتی کے ساتھ دل کی بات دل کی زبان میں بیان کر دی تھی۔ اس لیے ان کی یہ عظیم تخلیق بھی بے مرچ کا سالن معلوم ہوتی تھی، لیکن اس کے باوجود اہلِ علم حضرات نے اسے جس نظر سے دیکھا اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے صالحہ عابد حسین لکھتی ہیں :

> "اس کو کسی نے انسانی تصنیف کے بجائے الہامی کتاب کہا، کسی نے اس کو سراج منیر سے تشبیہ دی، کسی نے قوم کا آئینہ کہا، کسی نے امت مرحومہ کا دل گداز مرثیہ کہا، کسی نے عظمتِ اسلام اور مسلمانوں کے شان دار ماضی کی حقیقت افروز عبرت انگیز تاریخ کہا۔ دراصل مسدس کی اس درجہ قبولیت کی ایک بڑی وجہ تو اس کی حقیقت

نگاری، صداقت، خلوص اور وہ سوز ہے جو اس کے ہر شعر میں جاری
و ساری ہے۔ دوسری وجہ زبان و بیان کی سادگی، روانی، شیرینی
اور وسعت ہے۔ چونکہ حالی کا پیغام قوم کے کسی ایک طبقے یا فرقے
کے نام نہ تھا اس لیے انھوں نے وہ زبان استعمال کی جو ہر کس و ناکس
آسانی سے سمجھ سکے۔[۵]

اس بیان کے آخری دو جملوں کی مزید وضاحت کے لیے تاریخِ ادبیات مسلمانانِ پاکستان و ہند (جلد نہم) کے مرتبین کے درج ذیل بیان کو سامنے رکھنا ضروری ہے، اس بیان میں مسدسِ حالی کے غیر معمولی تخلیقی اثرات کا ذکر کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ نہ صرف اُردو شعراء بلکہ بعض ہندو شعراء نے اس سے مثبت اثرات قبول کیے مثلاً بابو گورکھ پرشاد عبرت نے "مسدس نشوونمائے ہند" اور پنڈت برجموہن دتاتریہ کیفی نے مسدس حالی کے طرز پر "بھارت درپن" میں ہندوستان کی عظمت کا راگ چھیڑا۔[۶] اس کے ثبوت میں ہندی کے مشہور نقاد ڈاکٹر کمل کانت پاٹھک کا خیال بھی پیش کیا جا سکتا ہے:

मुसद्दसे हाली से प्रभावित होकर अल्लामा कैफी ने सन् 1904-05 में भारत दर्पण नामक मुसद्दसे कैफी की उर्दू में रचना की थी।

इसमें हिन्दु पुन:थान की भावनाओं को व्यक्त किया गया है। सत्त युग का देवता भूगर्भ से निकालकर भारत के अतीत की समृद्धि का और उसके वर्तमान की अवनति का वर्णन करता है तथा अभ्युन्नति का मार्ग निर्देश करता है।

اگر اس قول کی روشنی میں پنڈت دتاتریہ کیفی کے مسدس "بھارت درپن" کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مرکزی موضوع یہ تھا:

دکھاؤں گا پہلے بزرگوں کی عظمت — وہ بھارت کا اوج، آریوں کی وہ شوکت
تمھاری دکھاؤں گا پستی کی حالت — بتاؤں گا پھر تم کو تدبیر و حکمت
کرو گے عمل تم جو ذی ہوش ہو گے
نہیں تو فنا کے ہم آغوش ہو گے[۷]

اس سے اندازہ ہو گا کہ حالی کی طرح کیفی نے بھی ہندوؤں کی عظمتِ رفتہ اور ہندوستان کی سربلندی

کو اپنے پیش نظر رکھا ہے اور پھر نظم کے دوسرے حصّے میں اس عظیم ملک کے باشندوں بالخصوص ہندوُوں کی پست حالی کے اسباب پر نظر ڈالی ہے۔ اس کے آخری حصّے میں وہ تدبیریں بھی بیان کی ہیں جن کو اختیار کر کے کسی قوم کے زوال کو کمال میں بدلا جا سکتا ہے۔ اس طرح کیفی کا نقطۂ نظر بھی تمام تر مصلحانہ جذبات کا آئینہ دار ہے۔ حالی اور کیفی کے مسدّسوں میں جو بنیادی فرق ہے، وہ یہ ہے کہ حالی نے مُسلمانوں کے عروج و زوال کی داستان مرتب کی تھی، جب کہ پنڈت برجموہن کیفی نے صرف ہندوُوں کے ماضی و حال کو اپنے پیش نظر رکھا۔ جہاں تک ان دونوں قوموں کے مستقبل کا سوال ہے، حالی کی طرح کیفی بھی حرکت و عمل کے ساتھ جدید علوم و فنون کے حصول کو بنیادی اہمیت دیتے ہیں، یعنی ان دونوں حضرات کے نزدیک ہندوُوں اور مُسلمانوں کی فلاح و بہبود کا اصل راز جدید تعلیم کے حصول میں مضمر ہے۔

اس بحث سے کم از کم اتنی بات تو واضح ہو گی کہ کیفی کو بھی "بھارت درپن" لکھنے کی تحریک حالی کے مسدّس مدوجزرِ اسلام سے ہی ملی تھی لیکن جہاں تک میتھلی شرن گپت کی بھارت بھارتی کا سوال ہے، ہمیں اس بات کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ نقطۂ نظر کے اعتبار سے جو فرق مسدّس مدوجزرِ اسلام اور "بھارت درپن" میں ہے، وہی فرق بھارت بھارتی اور مسدّس حالی میں بھی ہے۔ اس بات کو دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ حالی نے مسلمانوں کی اصلاح کے لیے ایک ایک آئینہ خانہ سجایا تھا لیکن کیفی اور میتھلی شرن گپت نے اپنی قوم کی اصلاح کی خاطر دو دو آئینہ خانے سجائے اور دلچسپ بات یہ ہے کہ ان دونوں شاعروں نے حالی کے مسدّس کو اپنے پیش نظر رکھا۔ یہ بات دوسری ہے کہ پنڈت برجموہن دتاتریہ کیفی کے برعکس میتھلی شرن گپت نے اس بات کا صدق دل سے اعتراف کیا ہے کہ انھیں بھارت بھارتی لکھنے کی تحریک حالی سے ملی ہے۔ چنانچہ ابتداً انھوں نے اس تخلیق کو "مسدس والی نظم" ہی کہا تھا۔

میتھلی شرن گپت پر حالی کے اثرات کتنے گہرے تھے، اس کا اندازہ درج ذیل اقتباس سے لگایا جا سکتا ہے۔ ڈاکٹر پاٹھک لکھتے ہیں:

> بھارت بھارتی کی تخلیق کے لیے شاعر نے حالی کے "مسدّس مدوجزرِ اسلام" کو اپنا نمونہ بنایا تھا، کیوں کہ مسدّس حالی میں مُسلمانوں کی تہذیبی و

ثقافتی بیداری کو موضوعِ اظہار بنایا گیا ہے، اس لیے اسے مسلمانوں کی ایک چھوٹی موٹی گنگا راماٗن کہا گیا ہے، کیوں کہ حالی نے قوم کی دردناک حالت دیکھی ہے، اس لیے وہ ضمیمے میں تنزلی کے تدارک کی امید کا اظہار کرتے ہیں۔ انھوں نے جدوجہد کو ہی ترقی کا واحد حل سمجھا ہے۔ "حرکت میں ہوتی ہے برکت خدا کی۔ انھوں نے اپنے پہلے دیباچے میں لکھا ہے کہ .....قوم کے لیے اپنے بے ہُنر ہاتھوں سے ایک آئینہ خانہ بنایا ہے، جس میں آکر وہ اپنے خط و خال دیکھ سکتے ہیں کہ ہم کون تھے اور کیا ہو گئے ہیں۔ واضح ہو کہ گپت جی بھی قومی بیداری کے اسی موضوع اور مفہوم کو ظاہر کرتے ہیں، انھوں نے "کیا تھے" اور "کیا ہو گئے" کی آواز بلند کرتے ہوئے "کیا ہوں گے" کی تصویر بھی پیش کی ہے۔ چنانچہ حالی کی مسدس گپت جی کے لیے ایک خوبصورت خطابانہ تخلیق ثابت ہوئی اور انھوں نے اسی طرز پر قومی اور وطنی بیداری کی نظم لکھی۔"[۸] (اُردو ترجمہ)

گزشتہ باب میں اس جانب اشارہ کیا جا چکا ہے کہ جس طرح حالی کو سرسیّد ملے، اسی طرح گپت جی کو راجہ رام پال سنگھ مل گئے اور راجہ صاحب کی فرمائش رنگ لائی۔ اس طرح ہندی شعر و ادب کو ایک ایسی تخلیق میسّر آگئی جس کے دوررس اثرات مرتب ہوئے۔ یہی بات حالی کے مسدس کے سلسلے میں بھی کہی جا سکتی ہے۔ ان دونوں تخلیقات نے اُردو اور ہندی کے جدید شعری ادب کے ارتقا میں اہم کردار ادا کیا۔

یہاں اس بات کا ذکر بھی بے محل نہ ہوگا کہ مسدس حالی کا متداول نسخہ اس کے ابتدائی نقش سے مختلف ہے۔ اختلافات کی یہ صورت اگرچہ معنوی اعتبار سے نقشِ اوّل سے بہتر ہے، لیکن ہمیں اس بات کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ مسدسِ حالی کا نقشِ اوّل ہو یا اس کا متداول نسخہ، دونوں اوائل میں سخت تنقید کا نشانہ بنے تھے۔ اسماعیل پانی پتی نے اس تنقید کی ایک وجہ تو یہ بیان کی ہے:

"حالی کے اس مسدس میں سرسیّد کی طرفداری یا ان کی رفاقت[۹] کا ثبوت

ملتا ہے۔ اور چونکہ سرسید اس زمانے میں نیچریوں کے امام متصور کیے
جاتے تھے اور ان کے مذہبی خیالات و افکار سے عموماً مسلمان بدظن
تھے، اس لیے نہ صرف سرسید بلکہ ان کے رفقاء میں سے جس کسی نے
بھی سرسید کی طرفداری یا ان کے اصلاحی مشن کی تائید میں قلم کو حرکت
دی تو وہ بھی ہدف ملامت بن جاتا تھا، مخالفت کا دوسرا سبب یہ تھا
کہ امت مسلمہ کے ذیل میں حالی نے مسدس میں رند و پارسا، شاعر و
ادیب، حکیم و طبیب، مدبر و مصلح، معلم و متفنن، مفکر و فلسفی، غرض سب کے
عیوب کا پردہ فاش کیا تھا۔۔۔۔ اس لیے جواب میں ایک دو نہیں
متعدد مسدس لکھے گئے، اور بڑے بڑے نقد، بزرگ شاعر بن کر تحفظ اسلام
کی خاطر مسدس کا جواب لکھنے لگے۔ کوئی حالی بنا، کوئی خیالی بنا اور کوئی
تنقیدِ حالی میں موسوی عصا بن کے آیا۔"[۲۱]

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نہ صرف مذہبی بلکہ علمی اور ادبی حلقوں میں بھی حالی اور ان کے اس مسدس کو کڑی نظر سے دیکھا جانے لگا۔ حالی نے صورتِ حال کی نزاکت کا احساس کر لیا تھا اور وہ صحت مند تنقید یا مشوروں کو قبول کرنے کے لیے بھی آمادہ تھے، چنانچہ انھوں نے ۱۸۸۶ء کے ایڈیشن میں ایک 'ضمیمہ' شامل کر کے اپنی فراخدلی کا ثبوت فراہم کر دیا، اس ضمیمے کا مرکزی پہلو یہ تھا کہ نقشِ اول کے اختتام پر انھوں نے جو مایوسانہ لہجہ اختیار کیا تھا، اسے تبدیل کر کے ایک نیا نقطۂ نظر پیش کیا، اس نقطۂ نظر کے مطابق قوم کے ہمہ جہت زوال کے باوجود ابھی اُمید اور حوصلہ باقی تھا، شرط یہ تھی کہ قوم اقتضائے زمانہ سے ہم آہنگ ہو اور وہ ہوا کے رُخ کو پہچان لے لیکن رجعت پسند اور قدیم اقدار جہات کے شیدائیوں کو یہ انداز بھی پسند نہ آیا اور وہ سابقہ روش پر گامزن رہے۔

حالی کے برعکس یہ صورتِ حال متھلی شرن گپت کو پیش نہیں آئی۔ گپت اور حالی دونوں میں یہ بات مشترک تھی کہ وہ شعر و ادب کے ذریعے اپنی قوم کے زوال کو کمال میں بدلنا چاہتے تھے، مگر اول الذکر کو اس کی قوم نے سر آنکھوں پر بٹھایا اور آخری الذکر کے متعلق صورتِ حال

اس کے برعکس رہی۔ لطف کی بات یہ ہے کہ یہی آخرالذکر دوسروں کے لیے محرک ثابت ہوا۔
یہ صحیح ہے کہ مسدس کی تخلیق انیسویں صدی کے ربع آخر میں ہوئی جب کہ بھارت بھارتی بیسویں صدی کے اوائل میں لکھی گئی، اس اعتبار سے اگرچہ دونوں طویل نظموں کی تخلیق میں زمانی اعتبار سے بُعد ہے، اور اس بُعد کے سبب ہی بھارت بھارتی میں کچھ ایسے موضوعات بھی شامل ہو گئے ہیں جو حالی کے یہاں نظر نہیں آتے۔ ہم اس سلسلے میں تفصیلی گفتگو آگے چل کر کریں گے۔ یہاں اس جانب اشارہ کرنا مقصود ہے کہ گپت جی کو حالی سے ذرا مختلف زمانہ ملا تھا، پھر یہ بات بھی نظر انداز نہیں کی جا سکتی کہ مسلمانوں کے برخلاف ہندوؤں میں تعلیمی بیداری نمودار ہو چکی تھی، مزید یہ کہ مغرب سے خذر یا طرز کہن پر اڑے رہنے کا میلان ہندوؤں میں اتنا شدید نہیں تھا جتنا کہ یہ میلان مسلمانوں میں نظر آتا ہے۔ مسلمان سماجی اعتبار سے تو مجروح اور مفتوح تھے ہی، نفسیاتی اعتبار سے بھی اُن میں شکست خوردگی کا احساس باقی تھا اور وہ اپنی بیشتر ناکامیوں کا جواز قسمت اور تقدیر کے حوالے سے پیش کرتے تھے۔ ان کے برعکس ہندو بھی اگرچہ محکوم تھے، مگر انھوں نے وقت اور زمانے کی تبدیلی کا احساس بہت جلد کر لیا تھا، اگرچہ یہ احساس اتنا عام نہیں تھا اور اسی کے سبب یہ قوم بھی اپنے سابقہ جاہ و جلال سے محروم ہو چکی تھی، تاہم اس کے رہنماؤں نے وہ حکمتِ عملی اختیار کر لی تھی جس سے ان کی قوم کی بہتری کی راہ نکلتی تھی، یہی وجہ ہے کہ بیسویں صدی کے اوائل میں جب گپت جی نے "ہم کون تھے کیا ہو گئے" کا نعرہ بلند کیا تو اس کے مثبت اثرات مرتب ہوئے اور ان کی قوم نے گپت جی کی دلسوزی کو شدت سے محسوس کیا۔

بھارت بھارتی کے پیش لفظ میں گپت جی نے اپنے مقصد کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا تھا:

> "بھارت کی قدیم اور موجودہ حالت میں بڑا فرق ہے۔ ایک وقت وہ تھا کہ ہندوستان تعلیم، ہنر اور تہذیبی اعتبار سے دنیا میں سرِمور کہلاتا تھا، اور اب زمانہ یہ ہے کہ انھیں باتوں کا اس میں فقدان ہو چکا ہے۔ جو آریہ کبھی دنیا کو تعلیم دیتے تھے، وہی آج قدم قدم پر دوسروں کے محتاج ہو رہے ہیں۔ ٹھیک ہے۔ جس کا جیسا عروج اس کا ویسا ہی زوال۔ لیکن کیا ہم لوگ اسی گری پڑی حالت میں ہی رہیں گے؟

ہماری نظروں کے سامنے وحشی قومیں بھی بیدار ہو کر ہم سے آگے نکل گئیں اور ہم ویسے ہی پڑے ہیں۔ اس سے زیادہ ہماری بدنصیبی اور کیا ہو سکتی ہے۔ کیا ہم لوگ اپنی راہ سے اتنا بھٹک گئے ہیں کہ اسے دوبارہ حاصل نہیں کر سکتے؟ کیا ہماری سماجی حالت اتنی بگڑ چکی ہے کہ وہ سدھاری نہیں جا سکتی؟ کیا سچ مچ یہ ایک گہری نیند ہے؟ کیا ہمارا مرض لاعلاج ہو چکا ہے کہ اس کی تشخیص اور علاج ممکن نہیں۔"[۱۱] (ترجمہ)

یہ محض سوالات ہی نہیں بلکہ اس جذبے کا اظہار بھی ہے جس کی وجہ سے بھارت بھارتی کی تخلیق عمل میں آئی۔ تقریباً انہی جذبات کا اظہار مسدس حالی میں بھی کیا تھا' چنانچہ وہ مسدس کے پیش لفظ میں لکھتے ہیں:

"قوم کی حالت تباہ ہے۔ عزیز ذلیل ہو گئے ہیں۔ شریف خاک میں مل گئے ہیں۔ علم کا خاتمہ ہو چکا ہے' دین کا صرف نام باقی ہے افلاس کی گھر گھر پکار ہے۔ پیٹ کی چاروں طرف دہائی ہے۔ اخلاق بالکل بگڑ گئے ہیں اور بگڑتے جا رہے ہیں تعصب ملکی کی گھنگھور گھٹا تمام قوم پر چھائی ہوئی ہے۔ رسم و رواج کی بیڑی ایک ایک کے پاؤں میں پڑی ہے۔ جہالت اور تقلید سب کی گردن پر سوار ہے۔ امرا جو قوم کو بہت کچھ فائدہ پہنچا سکتے ہیں غافل اور بے پروا ہیں۔ علما جن کو قوم کی اصلاح میں بہت بڑا دخل ہے' زمانے کی ضرورتوں اور مصلحتوں سے ناواقف ہیں۔ ایسے وقت میں جس سے جو کچھ بن آئے سو بہتر ہے ورنہ ہم سب ایک ہی ناؤ میں سوار ہیں اور ساری ناؤ کی سلامتی میں ہماری سلامتی ہے۔"[۱۲]

ذرا آگے چل کر حالی نے مزید لکھا ہے:

"قوم کے لیے اپنے بے ہنر ہاتھوں سے ایک آئینہ خانہ بنا دیا ہے جس

میں آکر وہ اپنے خط و خال دیکھ سکتے ہیں اور سمجھ سکتے ہیں کہ ہم کون تھے
اور کیا ہوگئے ہیں۔"[۱۳]

"ہم کون تھے اور کیا ہوگئے؟" یہ سوال مسدس حالی اور بھارت بھارتی دونوں میں یکساں قوت کے ساتھ اٹھائے گئے ہیں، اور سچ تو یہ ہے کہ ان دونوں تخلیقات کا بنیادی مقصد بھی یہی ہے کہ ہندو اور مسلمان دونوں اپنے ماضی و حال سے واقف ہوں۔ چونکہ زندگی کی طرح ہمارا سماج بھی ماضی، حال اور مستقبل کے خانوں میں منقسم ہے، اس لیے مذکورہ سوالات کا جواب بہتر طور پر اس طرح دیا جاسکتا ہے کہ اول ماضی پر نظر ڈالی جائے، پھر حال سے اس کا تقابل کیا جائے اور ان دونوں کے تجزیے کے بعد مستقبل کے امکانات کی جانب اشارے کیے جائیں۔ حالی اور گپت دونوں نے بھی یہی راستہ اختیار کیا ہے۔

مسدس کے آغاز میں حالی نے سات بند بطور تمہید کے لکھے ہیں جن میں انھوں نے مسلمانوں کی موجودہ ابتر حالت کی عکاسی کی ہے اور لکھا ہے کہ عنقریب ان کا سفینہ غرقِ آب ہونے والا ہے۔ نجات کی کوئی صورت نظر نہیں آرہی ہے۔ مسلمان خوابِ غفلت میں پڑے سو رہے ہیں، انھیں اپنے تنزل اور ذلّت کا قطعی احساس نہیں، اور نہ ہی ان کے دلوں میں دوسری ترقی یافتہ قوموں سے رشک پیدا ہوتا ہے۔[۱۴] میتھلی شرن گپت نے بھی اسی طرز پر بھارت بھارتی کی تمہید میں ہندوؤں کی زبوں حالی کی عکاسی کی ہے، ان کے خیال میں کبھی دنیا بھر میں ہمارے کارناموں کا شہرہ تھا، لیکن افسوس ہمیں اپنی ابتری کا ذرا بھی خیال نہیں آتا ہے۔ حالانکہ یہ دوسری بات ہے کہ ترقی کے سنہری دور میں تنزّلی کا خیال نہ رہے، لیکن فکر اس بات کی ہے کہ تنزّلی میں بھی ہمیں اپنی غفلت کا احساس نہیں ہے۔[۱۵] مسدس حالی میں تمہید کے بعد شاعر نے اسلام کے زمانۂ جاہلیت، اہلِ عرب کا کفر و الحاد، ان کا باہمی نفاق اور قتل و غارت گری کا نقشہ کھینچا ہے اور لکھا ہے کہ جب اہلِ عرب کی بداعمالیاں حد سے زیادہ بڑھ گئیں تو خدائے پاک نے اپنے محبوب رسول کو مبعوث کیا۔ جس نے اپنے مقدس سیرو کردار سے اہلِ عرب کے دلوں کو مسخر کیا اور انھیں اسلام کی دعوت دی۔ اس کے بعد انھیں اخلاقِ حسنہ کے سبق پڑھائے۔ وقت، علم، ہمدردی اور پرہیزگاری کی قدر و قیمت کا احساس دلایا اور پھر رسولِ کریم کی رحلت کے بعد مسلمانوں کے اسلاف یعنی خلفائے راشدین نے بھی ہر آفت میں رسول اللہ کی تعلیمات

پر عمل کیا، اسلام کے محافظ رہے، اور زندگی کے ہر معاملات میں صراطِ مستقیم پر چلتے رہے۔ حالی لکھتے ہیں:

سب اسلام کے حکم بردار بندے سب اسلامیوں کے مددگار بندے
خدا اور نبی کے وفادار بندے یتیموں کے رانڈوں کے غمخوار بندے

رہ کفر و باطل سے بیزار سارے
نشے میں مئے حق کے سرشار سارے[۱۴]

جھکا حق سے جو جھک گئے اس سے وہ بھی رکا حق سے جو رک گئے اس سے وہ بھی[۱۵]

بالکل اسی طرز پر میتھلی شرن گپت نے بھی بھارت بھارتی میں ہندوؤں کے اسلاف یعنی رشی منیوں کے مذہبی کارناموں کی نشان دہی کی ہے اور قارئین کو یہ بات باور کرائی ہے کہ ہمارے اسلاف (پوروجوں) نے بھی ہندو مذہب کی پاسبانی میں بڑی جاں نثاری اور شجاعت کے ثبوت دیے ہیں اور اپنی جانیں قربان کی ہیں۔ بنی نوع انسان کو امن و سلامتی کا پیغام دیا ہے۔ گپت نے ہندوؤں کے اسلاف کے آدرشوں کو بھی بیان کیا ہے:

उन पूर्वजों की कीर्ति की वर्णन अतीव अपार है,
गाते नहीं उनके हमी गुन गा रहा संसार है
वे धर्म पर करते निछावर तृग-समान शरीर थे,
उनसे वही गम्भीर थे, वर वीर थे, ध्रुव धीर थे।

लखते न अध की ओर थे वे, अध न लखता था उन्हें,
वे धर्म को रखते सदा थे, घर्म्म रखता था उन्हें।
वे कर्म्म से ही कर्म्म का थे नाशा करना जानते,
करते वही थे वे जिसे कर्त्तव्य थे वे मानते।

वे ईश-नियमों की कभी अवहेलना करते न थे,
सन्मार्ग में चलते हुए वे विघ्न से डरते न थे।
अपने लिए वे दूसरों का हित कभी हरते न थे,
चिन्ता-प्रपूर्ण अशान्ति-पूर्वक वे कभी मरते न थे

آگے چل کر مسدس میں حالی مُسلمانوں کی ترقی کا حال بیان کرتے ہیں، ان کے خیال میں جس وقت پوری دنیا انحطاط کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی تھی، بلکہ ایران اور یونان جیسی بڑی حکومتیں بھی رو بہ زوال تھیں، اُس وقت ان قوموں نے اپنے کو اس زبوں حالی سے نکالنے کے لیے مُسلمانوں کی علمی، اخلاقی، تہذیبی، تمدنی اور معاشرتی ترقی سے کسب فیض کر کے علم و فن، تہذیب و تمدّن اور اخلاقیات کا سبق سیکھا تھا۔ حالی کے خیال میں مسلمانوں کی بدولت ہی تمام دُنیا خواب گراں سے بیدار ہوئی تھی:

ارسطو کے مُردہ فنوں کو جلایا　　فلاطوں کو پھر زندہ کر کے دکھایا
ہر اک شہر و قریہ کو یوناں بنایا　　مزا علم و حکمت کا سب کو چکھایا

کیا برطرف پردہ چشم جہاں سے
جگایا زمانے کو خواب گراں سے[19]

مسدسِ حالی کے اسی انداز میں میتھلی شرن گپت نے بھی بھارت بھارتی میں ہندوؤں کی ترقی کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جب بنی نوع انسان درندگی کا شکار تھی، تہذیب و تمدّن سے نابلد تھی۔ اس وقت ہندو یعنی آریہ لوگ تمام دنیا کو علم و فن، تجارت، سائنس، اخلاق اور مذہب کی تعلیم دے رہی تھی اور وہ تمام قومیں جو آج ارتقا کے مدارج طے کر رہی ہیں اور دُنیاوی ترقیات میں جن کا نام روشن ہے، فی الحقیقت وہ بھی ترقی کے میدان میں ہندوؤں کی ہی مرہونِ منت ہیں۔ حالی کی طرح گپت جی مزید لکھتے ہیں کہ سرزمینِ یونان میں علم و فن کی روشنی ہندوؤں ہی کی بدولت پھیلی ہے، چنانچہ اس لحاظ سے یونان بھی آریوں یعنی 'ہندوؤں' کا شاگرد ہے:

शैशव-दशा में देश प्राय: जिस समय सब व्याप्त थे,
नि: शेष विषयों में तभी हम प्रौढता को प्राप्त थे।
संसार को पहले हमीं ने ज्ञान-शिक्षा दान की,
आचार की, व्यापार की, व्यवहार की, विज्ञान की! [20]

सब लोक सुख हम भोगते थे बान्धवों के साथ में,
पर पारलौकिक सिद्धि भी रखते सदा थे हाथ में! [21]

हमको विदित थे तत्व सारे नाश और विकास के,
कोई रहस्य छिपे न थे पृथ्वी तथा आकाश के!
थे जो हजारों वर्ष पहले जिस तरह हमने कहे,
विज्ञान-वेत्ता अब वही सिद्धान्त निश्चित कर रहे! ۲۲

रौंदी हुई है सब हमारी भूमि इस संसार की,
फैला दिया व्यापार, कर दी धूम धर्म्म प्रचार की! ۲۳

यह ठीक है, पशिचम बहुत ही कर रहा उत्कर्ष है,
पर पूर्व-गुरु उसका यही पुरु वृद्ध भारतवर्ष है!

यूनान ही कह दे कि वह ज्ञानी गुणी कब था हुआ?
कहना न होगा, हिन्दुओं का शिष्य वह जब था हुआ!
हमसे अलौकिक ज्ञान का आलोक यदि पाता नहीं,
तो वह अरब यूरोप का शिक्षक कहा जाता नहीं! ۲۴

حالی نے مسلمانوں کی ترقی کے ذیل میں مسدّس میں لکھا ہے کہ انھوں نے دیگر علوم کے علاوہ فنونِ لطیفہ بالخصوص 'فنِ تعمیر' میں ارتقار کی منزلیں طے کی ہیں، گذشتہ عہد میں جتنے بھی براعظم اس روئے زمین پر موجود تھے ایشیا، یورپ اور افریقہ وغیرہ، سب میں مُسلمانوں کی تعمیر شدہ خوبصورت اور عالی شان عمارتیں آج بھی ان کے فنِ تعمیر اور نقاشی کی بہترین مثال ہیں جن سے مسلمانوں کے تابناک ماضی کی یاد تازہ ہوجاتی ہے۔ اس ذیل میں حالی نے خلافتِ اندلس کے خوبصورت شہروں مثلاً بلنہ، بطلیموس اور غرناطہ کی خوبصورتی کا ذکر بھی کیا ہے اور یہاں کے آثار الصنادیدِ اسلام کی تصویریں مسدّس میں کھینچی ہیں :

نہیں اس طبق پر کوئی براعظم — نہ ہو جس میں ان کی عمارات محکم
عرب، ہند، مصر، اندلس، شام، دیلم — بناؤں سے ہے ان کی معمور عالم
سرِ کوہِ آدم سے تا کوہ بیضا
ملے گا جہاں جاؤ گے کھوج ان کا[25]

میتھلی شرن گپت نے بھی مسدّس حالی کے خطوط پر بھارت بھارتی میں فنونِ لطیفہ یعنی فنِ تعمیر، فنِ مصوّری اور فنِ مجسمہ سازی میں ہندوؤں کی ناقابلِ فراموش ترقیات کی تعریف کی ہے اور اس ذیل میں گپت جی نے ہندوؤں کے تعمیر کردہ مضبوط اور مستحکم قلعے اور فولادی ستون کا ذکر

کیا ہے۔ اس کے علاوہ مزید لکھا ہے کہ اجنتا اور ایلورا کی منقش گپھائیں، مندروں اور کھنڈروں کی بہترین مصوری ہندوؤں کے فنِ مصوری کی آئینہ دار ہیں[۲۹]۔ مسدس میں حالی آثار الصنادید اسلام کی گذشتہ ترقی کی جھلک پیش کرنے کے بعد علمِ ہیئت اور علم نجوم میں مسلمانوں کی ترقی بیان کرتے ہیں اور اس ذیل میں لکھتے ہیں کہ سمرقند سے لے کر اندلس تک ان کی تعمیر کردہ رصدگاہیں یہ اشارہ کر رہی ہیں کہ مسلمان ان علوم میں بھی اوجِ کمال پر تھے اور علمِ نجوم کے ذریعے حرکاتِ کواکب کا پتہ لگایا کرتے تھے۔ (باقی)

حواشی

۱۔ مکتوباتِ سرسید، ص ۳۱۲، مجلسِ ترقی ادب لاہور، ۱۹۵۹ء

۲۔ مسدس حالی، ص ۱۴

۳۔ ایضاً

۴۔ ایضاً، ص ۸۳

۵۔ یادگارِ حالی، صفحات ۱۷۲-۱۷۱

۶۔ تاریخِ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان و ہند (جلد نہم) ص ۱۱۳، پنجاب یونیورسٹی لاہور

۷۔ بحوالہ مضامین چکبست، مرتبہ: ڈاکٹر حکم چند نیر، اترپردیش اردو اکادمی لکھنؤ، ۱۹۸۴ء

۸۔ میتھلی شرن گپت: دکیتی اور کاویہ، صفحات ۷۷-۲۷۶

۹۔ تذکرۂ حالی، ص ۱۹۸

۱۰۔ نقشِ حالی، صفحات ۱۰-۲۱۴ (حصہ اوّل)، سرفراز پریس، لکھنؤ،

۱۱۔ بھارت بھارتی، صفحات ۴-۳ (پیش لفظ)

۱۲۔ مسدس حالی، صفحات ۱۲-۱۱ (پیش لفظ)

۱۳۔ ایضاً، صفحات ۱۴-۱۳

۱۴۔ یہی حال دُنیا میں اُس قوم کا ہے — بھنور میں جہاز آ کے جس کا گھرا ہے
کنارہ ہے دور اور طوفاں بپا ہے — گماں ہے یہ ہر دم کہ اب ڈوبتا ہے

نہیں لیتے کروٹ مگر اہلِ کشتی
پڑے سوتے ہیں بے خبر اہلِ کشتی

۱۵- بھارت بھارتی، ص ۱۲

चर्चा हमारी भी कभी संसार में सर्वत्र थी,
वह सदगुणों की कीर्ति मानो एक ओर कलत्र थी!
इस दुदर्शा का स्वप्न में भी क्या हमें कुछ ध्यान था?
क्या इस पतन को ही हमारा वह अतुल उत्थान था!

होता समुन्नति के अनन्तर सोच अवनति का नहीं,
हां सोच तो है जो किसी की फिर न हो उन्नति कहीं!
चिन्ता नहीं जो व्योम-विस्तृत चन्द्रिका का हास हो,
चिन्ता तभी है अब न उसका फिर नवीन विकास हो!

है ठीक ऐसी ही दशा हतभाग्य भारतवर्ष की,
कब से इतिश्री हो चुकी इसके अखिल उत्कर्ष की!

۱۶- مسدس حالی، ص ۳۱ ۱۷- ایضاً، ص ۳۲

۱۷- بھارت بھارتی، صفحات ۱۶-۱۵ ۱۸- مسدس حالی، ص ۳۵

۱۹- ایضاً، ص ۳۵ ۲۰- بھارت بھارتی، ص ۲۶، میتھلی شرن گپت، ۲۷ واں ساہتیہ سدن، چرگاؤں (جھانسی)

۲۱- بھارت بھارتی، ص ۲۷ ۲۲- ایضاً، ص ۲۹

۲۳- ایضاً، صفحات ۳۱-۳۰ ۲۴- ایضاً، ص ۳۲

۲۵- مسدس حالی، ص ۳۷، خواجہ الطاف حسین حالی، ناز پبلشنگ سینٹر، کلکتہ

۲۶- بھارت بھارتی، ص ۵۷-۵۴

प्रस्तर-विनिर्मित पुर यहां थे और दुर्ग बड़े-बड़े
अब भी हमारे शिल्प गुण के चिन्ह कुछ-कुछ हैं खड़े।
भू-गर्भ से जब तक निकलती वस्तुएं ऐसी यहां।
जो पूछ उठती हैं कि ऐसी थी हुई उन्नति कहां?

वह सिन्धु-सेतु बचा अभी तक, दक्षिणी मंदिर बचे,
कब और किसने विश्व में, यों शिल्प चित्र कहां रचे?
वह उच्च यमुना स्तम्भ लोह स्तम्भ युक्त निहार लो,
प्राचीन भारत की कला कौशल्य सिद्ध विचार लो।

बहु अभ्रभेदी स्तूप अब भी उच्च होकर कह रहे-
संसार के किस शिल्प ने अत पात इतने हैं सहे?
शत-शत गुहाएं साथ ही गुजार करके कह रही,
प्राचीन ही वा शिल्प इतना कोन है, कोई नहीं।

अब चित्रशालाएं हमारी नाग शेष हुई यहां,
पर आज भी आदर्श उनके हैं अनेक जहां तहां।
अब भी अजन्ता की गुफाएं चित्त को हैं मोहती,
निज दर्शकों के धन्य रव से गूंज कर हैं सोहती।

अब तक पुराने खण्डहरों में मंदिरों में भी कहां,
बहु मूर्तियां अपनी कला पूर्ण परिचय दे रही हैं,
प्रकटा रही हैं भग्न भी सौन्दर्य की परिपुष्टता,
दिखला रही हैं साथ ही दुष्कर्मियों की दुष्टता।

بیسویں صدی کا مزاج

محمد حسن عسکری / ترجمہ: سُہیل احمد فاروقی

(۶)

تکمیل ذات

فرائڈ نے تحلیل نفسی سے ایک معالجاتی نظام کا کام لیا تھا۔ یونگ کا خیال ہے کہ تحلیل نفسی کے اصول کو صحت مند افراد بھی اپنی ذات کی تکمیل میں بروئے کار لا سکتے ہیں۔ شخصیت کی اصلاح وارتقار کی غرض سے ادراک ذات کا یہ عمل صوفیانہ ضابطے کے بہت قریب پہنچ جاتا ہے۔ فرائڈ کے مطابق شخصیت کا انتشار تشنۂ اظہار رہ جانے والے جذبات و احساسات کے تصادم کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن یونگ کا دعویٰ یہ ہے کہ یہ انتشار دراصل نتیجہ ہے مختلف آرکی ٹائپس کے درمیان کش مکش کا کیوں کہ انسان بیک وقت تمام آرکی ٹائپس کے اتباع کی سعی کرتا ہے۔ اسی کش مکش کی بنا پر انسان کے ذہن میں بعض پیکر اُبھرتے ہیں (جیسے کہ فرائڈ نے کہا تھا کہ یہ پیکر تشنہ جذبات سے وجود میں آتے ہیں۔) ان پیکروں پر غور و فکر کے ذریعے انسان ایک مکمل اور منضبط شخصیت کے حصول کی طرف قدم بڑھا سکتا ہے۔ اس تکمیل کے عمل کے بعد کے ایک مرحلے میں کوئی ایک پیکر ذہن پر غالب آجاتا ہے۔ اور اکثر یہ کمالِ حُسن کی نمائندہ کسی دوشیزہ کا پیکر ہوتا ہے۔ اسے انیما آرکی ٹائپ کہا جائے گا۔ آخری مرحلہ آتا ہے اُس وقت جب محض اقلیدسی پیٹرن اور خصوصاً دائرے باقی رہ جاتے ہیں۔ "پروفراک" میں ہم پہلے مرحلے سے متعارف ہوتے ہیں جہاں آرکی ٹائپل پیکروں کے درمیان کش مکش جاری ہے۔ دوسرا مرحلہ Ash Wednesday میں پیش کیے گئے مثالی حسن کے منفرد پیکر میں ہوتا ہے۔ "فور کوارٹٹس" میں تیسرا اور آخری مرحلہ آتا ہے۔ یعنی اقلیدسی پیٹرن

خصوصاً دائرے کا مرحلہ۔

اینیما آرکی ٹائپ: یورپی ادب میں اس کی واضح ترین مثال دانتے کی تخلیق بیٹرس (Beatric) ہے اور Ash Wednesday میں ایلیٹ کی "لیڈی" بھی اس سے بہت مشابہ ہے۔ فرائڈ کے خیال کے مطابق اینیما آرکی ٹائپ تمام نسوانی تمثالوں کی طرح ہی ایک طرح کے ایڈپس کمپلکس (Oedipus Complex) کا نتیجہ ہوتا ہے جس سے کوئی شخص دو یا تین سال کی عمر کے بچوں کی طرح نکل نہیں پاتا اور ماں ہی اس کے لیے حسن کا مثالی نمونہ بنی رہتی ہے۔ یونگ کو فرائڈ کی رائے سے اختلاف ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ نسوانی تمثال یا پیکر کوئی ضروری نہیں کہ کسی کی ماں کا ہی ہو۔ یہ ایک آرکی ٹائپل ایمج بھی ہو سکتی ہے۔ یہ نسل در نسل انسانی ذہن میں منتقل ہوتی ہوئی ماں کی نیکی اور شفقت کی آگاہی اور درحقیقت ماں کا عمومی تصور ہے جو دراصل سماج میں موجود ایک پوری نسوانی قوت کے اجتماعی شعور کی عکاسی ہے۔ لیکن اینیما آرکی ٹائپ کے دو پہلو ہیں۔ یہ موت اور تباہی کا نقیب بھی ہو سکتا ہے، مثال کے طور پر جان کیٹس کی La Bella Dame Sans Merci۔ ایلیٹ کے یہاں یہ پہلو مفقود لیکن ڈبلیو بی ییٹس کے یہاں موجود ہے۔ ایلیٹ کی مذکورہ نظم میں اینیما آرکی ٹائپ کا عنصر زیادہ تابناک اور بھرپور ہے۔

اینیما آرکی ٹائپ کی حیثیت سے عورت کے دو روپ ہیں۔ ایک فنا کرنے والا اور دوسرا زندگی دینے والا۔ یہ پیکر شخصیت کے اتحاد و تنظیم میں بڑی معاونت کرتا ہے۔ بقول یونگ یہ ہر فرد کے اندر موجود Contra Sexual Component ہے اور یہ عنصر جیسا کہ فرائڈ نے کہا تھا جنس کی طرف مائل نہیں ہوتا بلکہ اس سے گریز پا رہتا ہے۔ یہ ایک ازلی اور جبری قوت ہے اور اس میں ہمیشہ کسی نہ کسی مافوق الفطرت عنصر کا عمل دخل رہتا ہے۔ دوسرے روپ میں پیکر کا عمل معمولی سا رہ جاتا ہے۔ یہ تنبیہی جذبات کو ایک پیٹرن کی شکل میں ترتیب دیتا ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ وہ کسی ارادے کو مخفی رکھے ہوئے ہے (اس بات کا اطلاق دانتے اور ایلیٹ دونوں کی دوشیزاؤں پر ہوتا ہے) اور جس نے بقول یونگ شاید دستورِ حیات کے اعلیٰ عرفان سے وجود پایا ہے۔ کسی شبیہ یا پیکر پر متواتر جذب و ارتکاز سے اس کا تخلیقی پہلو روشن اور مستحکم ہوتا ہے اور یہ مستور عقل یعنی عرفان اور قدرت عطا کرنے والی طاقت کا استعارہ بن جاتا ہے۔ تاہم یہ قوت پُراسرار اور مبہم ہی رہتی ہے۔ بیٹرس

دانتے کی زندگی کی نگہبانی اور اُس کے منزل بہ منزل ارتقار کا مخفی ارادہ رکھتی تھی۔ یقیناً وہ دستورِ حیات کا اعلیٰ عرفان رکھتی تھی اور اس کی تعبیر کسی اور انداز میں نہیں کی جاسکتی کیوں کہ بئیٹرس چودہ سال کی عمر میں فوت ہوگئی۔ ایلیٹ کی دوشیزہ بھی شاعر سے گہرا سروکار رکھتی ہے۔ اس کا مخفی ارادہ انسانیت کی بھلائی کرنا ہے۔ فرائڈ کے مطابق اینا آرکی ٹائپ کی بنیاد ایک ارذل جذبے پر ہے اور وہ ہے اُڈیپس کمپلکس۔ لیکن یہ بات ایلیٹ کے لیے اُلجھن کا باعث نہیں بنتی۔ ایلیٹ کا کہنا ہے کہ "انسانی روح اس قدر پاکباز ہے کہ وہ کمتر وارذل جذبات کی بھی قلبِ ماہیت کردیتے۔ اسی لیے ایلیٹ کو چیزوں کی اصل کی نوعیت کی طرف سے اتنی فکر لاحق نہیں ہے جتنی آخری نتیجے کی طرف سے۔ دانتے سے بئیٹرس کے تعلق کی کہانی شخصی اور تخیلی عناصر کا امتزاج ہے۔" اس تجربے کو ہم خود کو اشیا کی اصل کے بجائے اُن کے آخری مقصد میں مفہوم کی تلاش کا خوگر بنا کر ہی سمجھ سکتے ہیں۔ اس تعلق کی بنیاد یا اصل جنسی نوعیت کی ہوسکتی ہے لیکن اس کا مقصد و منتہا خدا کی طرف متوجہ ہونا ہے۔

بصیرت یا رویا

ہمارے پاس خوابوں کے سوا کچھ بھی نہیں اور ہم بھول چکے ہیں کہ رویا بینی کسی زمانے میں خواب کے عمل کی ایک اہم، دلچسپ اور منظم صنف سمجھی جاتی تھی۔ یہاں ہم ایک تارک الدنیا معتقد کو دیکھ سکتے ہیں یعنی مسیحی روحانیت کا معتقد۔ ایلیٹ نے خواب کی اسفل اور اعلیٰ صنفوں میں امتیاز برتا ہے۔ خواب کی اعلیٰ صنف اُن رویا پر مشتمل ہے جو رضاکارانہ طور پر اختیار کردہ ضابطے و دستور سے پیدا ہوتے ہیں۔ بیسویں صدی میں غیر منظم و غیر منضبط اسفل صنف کے خواب ہی وجود میں آتے تھے۔ رہنما آرکی ٹائپ کا وجدان خواہشات کے وسیلے سے نہیں بلکہ جذبۂ پرستش اور تحسین آفرینی کے ذریعے کیا جانا چاہیے تاکہ اس کی مدد سے حُسن کی تحسین عام کے رجحان تک رسائی ہوسکے خواہ وہ حسن کسی بھی شکل میں پایا جاتا ہو۔

اس تصور کے ابتدائی آثار افلاطون کے افکار میں تلاش کیے جاسکتے ہیں جس نے مظاہرِ حُسن سے عشق اور ان کے ادراک کی وکالت کی تھی اس طرح کہ آخر میں مختلف مظاہرِ حُسن سے مجرد عشق کا احساس حاصل ہوسکے یعنی حُسن میں ایک خاص پیٹرن کی تحصیل ہوسکے۔ شیلے نے بھی یہ تصور افلاطون سے مستعار لیا ہے۔ پھر سوال یہ ہے کہ ایک طرف شیلے اور دوسری جانب ایلیٹ اور دانتے کے درمیان

کیا فرق ہے۔ ایلیٹ اس کا قائل ہے کہ رومانی باطنیت الوہی عشق کو انسانی عشق کا متبادل سمجھتی ہے اور رومانی عارف اُن میں سے کسی ایک ہی سے نباہ کرسکتا ہے' دونوں میں مسیحی عارف آغاز انسانی عشق سے کرتا ہے کیونکہ بیتریس ایک ارفع اور مقدس تجربے کی شکل اختیار کرلیتی ہے۔

قلبِ ماہیت کا معیار

بیسویں صدی کے بہترین ماہرین نفسیات قلبِ ماہیت کے عمل پر زور دیتے ہیں جس کے تحت اسفل جذبات کو ایک دوسری اور بہتر شکل میں نکاسی مل جاتی ہے۔ مثال کے طور پر یونگ مخالف جنسی تقاضے Contra Sexual Urge کو مثالی حسن کے ایک پیکر میں تحویل کردینے پر اصرار کرتا ہے اسی طرح جیمس جوائس بھی تحویل کے اس عمل کے حق میں ہے اور ٹامس مان نے اس کی تشریح کرکے اسے ایک فلسفے کا درجہ دے دیا ہے۔ جرمن شاعر رلکے (Rilke) بھی اس تحویلی عمل کا پُرجوش داعی ہے خصوصاً مادی مظاہر کو غیر مادی مظاہر میں تحویل کرنے کا۔ اس اعتبار سے جدید فلسفے اور قرونِ وسطیٰ کے فلسفے میں بہت سے متوازی رجحانات مل جائیں گے۔

دانتے اور ایلیٹ

ایلیٹ نے دانتے کے یہاں تین رجحانات کی نشان دہی کی ہے: (۱) تجربے کی تمثیل (۲) واضح بصری پیکر (۳) مختصر ترین ممکن الفاظ میں معنی کی ترکیز۔

بیتریس اور ایلیٹ کی دوشیزائیں دو اوصاف کی حامل ہیں۔ ایک وصف ہے انسان کے بھلائی کی غرض سے ایک مخفی ارادے اور دستورِ حیات کا اعلیٰ عرفان۔ تاہم دونوں میں ایک فرق ہے۔ زندگی کے دوران بیتریس اور دانتے کے درمیان ترسیل تین استعاراتی اشاروں کے ذریعے انجام پاتا رہا:

۱۔ ایک نظر جو اُس پر رعشہ طاری کردیتی تھی (اور یہ ہے انیما آرکی ٹائپ کا حیات سوز پہلو۔

۲۔ ایک تبسم جس نے اُس کے اندر زندگی کے چشمے پھوٹ پڑتے تھے۔ (یہ تخلیقی قوت ہے)

۳۔ سر کا ایک ہلکا سا خم (قرونِ وسطیٰ کے ادب میں زندگی کی قوتوں، ہمدردی، نیکی
اور انسانیت کے اعلیٰ عرفان کا روایتی استعارہ)

اس کے برعکس ایلیٹ کی دوشیزہ خاموش اور ساکت بیٹھی ہوئی مریم عذرا کے تصوّر میں غرق رہتی ہے۔ بیاٹرس پرسکون اور خاموش رہ کر دانتے پر لرزہ طاری کر دیتی ہے تو ایلیٹ کی دوشیزہ میں بکھراؤ کے ساتھ ساتھ یکسوئی ہے، واماندگی کے باوجود زندگی بخشنے کی صلاحیت ہے اور وہ غمزدہ ہو کر بھی شگفتہ ہے۔ بیاٹرس کے حیات سوز پہلو کا رُخ باہر کی طرف ہو کر دانتے پر مرکوز ہو جاتا ہے لیکن ایلیٹ اپنی دوشیزہ کی سادیت کا رُخ دوسروں کی طرف پھیرنے کے بجائے اُسے خود اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔

جس طرح تحلیل نفسی کے عمل میں انتقال اذیت (Transference) کا ایک مرحلہ ایسا آتا ہے جہاں مریض کی تکلیفیں معالج کی طرف منتقل ہو جاتی ہیں، اسی طرح ایلیٹ اپنے دکھ درد اُس دوشیزہ کی طرف منتقل کر دیتے ہیں جو ایک عظیم تر بیٹرِن کی تشکیل کی غرض سے اپنے اعلیٰ عرفان اور خلوص نیت کے سہارے ان تکلیفوں کو اپنے آپ میں جذب کرنے اور انھیں ہم آہنگ کرنے پر قادر ہے۔ اُس دوشیزہ کی درماندگی اور انتشار واقعی خود ایلیٹ کی ذاتی درماندگی اور انتشار ہے۔

اس کے علاوہ بیاٹرس بعض ایسے اوصاف کی حامل ہے جن تک رسائی کی دانتے کبھی امید نہیں کر سکتا مثلاً مثالی حسن، مثالی نیکی اور کامل عقل۔ اس کے مقابل ایلیٹ کی دوشیزہ اُس ہم آہنگی اور قلبِ ماہیت کی نمائندگی کرتی ہے جس کے حصول کی شاعر آرزو کر رہا ہے۔ اس طرح دونوں پہلوؤں سے ایلیٹ کا تصوّر دانتے کے مقابلے میں زیادہ روشن ہے۔

بیٹرس دانتے کی رہنمائی کرتی ہے، اُس پر حکم چلاتی ہے اور اُسے سخت و سست کہتی ہے اور یہ سب ایک خاص فاصلے سے ہوتا ہے جب کہ دوسری طرف ایلیٹ کی دوشیزہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ایلیٹ کی شخصیت میں حلول کر جاتی ہے۔ ایلیٹ کی آسودہ اور ناآسودہ محبّت کی تشریح الزبتھ ڈریو نے روحانی اور جسمانی محبت کی اصطلاحات کے ذریعے کی ہے۔ لیکن یہ وضاحت صحت پر مبنی نہیں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایلیٹ روحانی اور جسمانی محبّت کے درمیان واضح امتیاز کا قائل نہیں ہے بلکہ اس کے نزدیک روحانی محبّت جسمانی محبت کی ہی تقلیب و تحویل ہے۔ ایک اور

اعتبار سے بھی ایلیٹ کو دانتے پر برتری حاصل ہے۔ دانتے کے یہاں جہنم، برزخ اور جنت روح کے تین مہر بند شیشے ہیں اور اُن کے درمیان کا سفر آگے کی سمت میں ہوتا ہے یعنی جہنم سے برزخ اور برزخ سے جنت کی طرف۔ ایلیٹ اس ترتیب سے اختلاف کرتا ہے۔ اس کے نزدیک روح کا سفر مسلسل نہیں بلکہ مدور ہے اور یہ کہ یہ تینوں مرحلے انسان کو بہ یک وقت پیش آسکتے ہیں۔

ایلیٹ اور انیا آرکی ٹائپ کی نشوونما

اس کی جڑیں ابتدائے عشق کی محرومی میں پیوست معلوم ہوتی ہیں جس کا اشارہ A Cooking Egg میں دیا گیا ہے۔ وہ کہتا ہے:

> Where is that pennyworld I bought to
> share with Pippit behind the screen?

اس کے بعد سے قلبِ ماہیت کا عمل شروع ہو جاتا ہے۔ دوسری مثال ہمارے پاس La Figlia Che Piarge (رونے والی لڑکی) کی ہے۔ La Figlia شاید A Cooking Egg کی Pippit نہ ہو لیکن ان کے اشعار میں یہ بات دیکھی گئی ہے کہ وہ تمام تجربات میں سے اُن کا تجریدی وصف یا عنصر کشید کر لیتے ہیں۔ اس نظم میں ہمارے سامنے ایسا کوئی ذاتی تجربہ رکھا نہیں گیا ہے بلکہ یہ وہ تجربہ ہے جس کی تجسیم و تطہیر ایلیٹ نے کی ہے اس طرح کہ وہ "درد انگیزی" کی ایک مثال بن جاتا ہے۔

ویسٹ لینڈ میں دوشیزہ زندگی کی قوت اور اس کے سرچشموں کا استعارہ بن کر اُبھرتی ہے۔ (Ash Wednesday) کو نظم کرنے کے مرحلے تک ایلیٹ نے اُسے ایک مکمل انیا آرکی ٹائپ کے روپ میں ڈھال دیا ہے۔ Burnt Nortion میں دوشیزہ کا ذکر خاص طور پر نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کے ذہن میں ایک پیکر کے ارتقاء کے ساتھ اُس نے ضرور ایک تجریدی شکل اختیار کر لی ہوگی اور وہ دوشیزہ آفاق میں پنہاں پیٹرن کی علامت بن گئی۔ ورجل عالمِ برزخ سے آگے نہیں جا سکتا۔ ہمیں یہ دکھایا گیا ہے کہ فن اور خلاقانہ ہنرمندی ہمیں محض ایک خاص مرحلے تک لے جا سکتے ہیں اور وہ ہے اذیت انگیزی کا مرحلہ۔ اگر ہمیں اور بھی آگے جانا ہے تو اس میں مثالی محسن اور مثالی نیکی

(بیترس) کی مدد سے ہی کامیابی مل سکتی ہے۔ مگر آگے چل کر ہمیں یہ پتہ چلتا ہے کہ یہ بیترس ہی تھی جس نے ورجل کو بھیجا تھا۔ اس طرح دانتے نے ایک اعتبار سے مثالی نیکی اور حسن کے سہارے ہی مصائب اور Refining Fires کو دیکھا ہے۔ یہاں بیاٹرس ایک حد تک ایلیٹ کی دوشیزہ سے قریب آگئی ہے۔

یہاں ایلیٹ کی تنقید کا رُخ قدیم اخلاقیات کے احیار کے حامی برٹرنڈرسل اور دیگر مفکرین کی طرف ہے جن سے نئی اخلاقیات کا تصوّر وابستہ ہے۔

اخلاقی ضوابط کے اَدوار

یونانی اخلاقیات کی بنیاد سماج کے تصور پر رکھی گئی تھی اس میں شک نہیں کہ ایک مذہبی نظام اخلاق بھی موجود تھا مگر سماج کا تصور مرکزی حیثیت رکھتا تھا۔ اہل یونان کے نزدیک فرد اور معاشرے کے رشتے میں کوئی روحانی عنصر کارفرما ہوتا تھا۔ ہر شے کا تعین قدر معاشرے کو اس سے پہنچنے والے فائدے کی روشنی میں کیا جاتا تھا۔ اس کی افادیت ومضرت کے اندازے کے لیے سماجی پیمانے اختیار کیے گئے تھے۔ یہاں تک کہ فرد کی فکر اور سوچ کی باگ ڈور بھی سماجی ضابطوں کے ہاتھ میں تھی۔ اس کے باوجود یہ ایک افادی فلسفہ نہیں بلکہ روحانی ضابطہ تھا۔

روم میں یونان کی تمام تر سماجی اخلاقیات کو عقلاً تسلیم کیا جاتا تھا لیکن اس کی بنیاد بدلی ہوئی تھی۔ وہاں پر فرد اور سماج کا رشتہ روحانی نہیں بلکہ افادی نوعیت کا ہے۔ نامیاتی نہیں بلکہ میکانکی ہے۔

قرونِ وسطیٰ یا مسیحی عہد میں قانون کے پیچھے اختیار اعلیٰ کی حیثیت خدا کی تھی۔ فرد کے سلوک پر قیود لگانے کا تصور برقرار تھا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ اُس کی حدود مضبوط تر اور ناقابلِ گرفت تھیں۔ نشاۃ الثانیہ کے دور میں اخلاقی اور سماجی قیود اُٹھادی گئیں۔ فرد پوری طرح آزاد ہوگیا۔ اس عہد میں خدا اور کسی ضابطے پر لوگوں کا یقین جاتا رہا۔ ایسے میں ایک نئی اخلاقیات کی تشکیل ہوئی جس کا محور زیادہ سے زیادہ طاقت کا حصول تھا (یہاں تک کہ نیکی، اقتدار و ہنر کا مترادف بن گئی) خود اظہاریت کو اولین اہمیت دی جانے لگی اور دوسروں کے مقابلے میں زیادہ با اختیار و بارسوخ بنے

کی خواہش ہر دل پر راج کرنے لگی۔ اس آئیڈیل کی خامیاں کچھ بھی رہی ہوں اس نے لوگوں کو فعالیت پر آمادہ کیا۔

گیارہویں صدی کے اوائل میں نشاۃ الثانیہ کے آئیڈیل کی شکست کا نتیجہ تھا نا اُمیدی اور سراسیمگی۔ اگسٹائنی یا نو کلاسیکی دور میں عوام نے زوال زدہ یونانی اور رومانی اقتدار کی بازیابی کی کوشش کی۔ یہاں تک کہ اخلاقیات کے شعبے میں بھی۔ فرد کے سلوک پر قید و بند کے تصور کو پھر سے متعارف کرایا گیا اور قانون و ضابطے کا اختیار دوبارہ سماجی قدر بن گیا۔ اس طرح یہ ایک میکانکی اور افادی اخلاقیات پھر سے عام ہوئی۔ افادی اخلاقیات کا آغاز نو کلاسیکی عہد سے ہوتا ہے۔ تہذیب و شائستگی اور فرد کا سماج سے رشتہ جیسے تصورات واپس تو آگئے لیکن ایک بدلے ہوئے مفہوم کے ساتھ جس سے ذاتی مفادات کی تکمیل وابستہ تھی لیکن یہ اخلاقیات نیکی و ثواب کی نہ ہوکر کامیابی و سبقت کی اخلاقیات تھی جس کا عکس رچرڈسن کی پامیلا میں ملتا ہے اور جسے ٹام جونز میں ہنری فیلڈنگ نے اپنے دور کی اخلاقیات کو ہدف تنقید بنایا ہے)۔ یہ وہ دور تھا جب اشیاء کی موزونیت کے اصول کے بوجھ تلے فیکٹری مزدوروں پر ہونے والی ہر سختی اور جبر کو جائز قرار دیا گیا تھا۔

رومانی دور میں اخلاقیات کا مرکز ایک بار پھر فرد میں دلچسپی اور اس کے مسائل سے سروکار کو بنایا گیا جیساکہ جان اسٹوارٹ مل نے کہا تھا "انسان مسرت کا جویا رہتا ہے اور درد سے گریزپا"۔ اسی خیال کو ایک بنیادی اصول کی حیثیت ملی جس کے ہاتھ میں انسانی عمل کی باگ ڈور دے دی گئی اس طرح وہ گناہ جو انسان کو مسرت بخشتا ہو قابلِ عفو و درگذر ٹھہرا۔ اظہارِ ذات کا تصور جس نے عہد الزبتھ میں آنکھ کھولی تھی اُس پر نظرثانی کی گئی اور وہ فرد کا فرضِ اولین بن گیا۔ فرق یہ تھا کہ اب یہ سوچا جانے لگا کہ جو شے انسان کو اظہارِ ذات پر اُکساتی ہے وہ قوت نہیں بلکہ شعور یا احساس (سینسیشن) ہے۔ اسی بنا پر بائرن نے کہا تھا کہ "زندگی کا ایک عظیم مقصد یہی شعور ہے، یہ احساس کہ ہمارا وجود ہے، چاہے اذیت کی حالت میں ہی سہی"۔ اور اسی خیال کو کیٹس نے اس طرح باندھا کہ "ہمارے تخیل کی گرفت میں حسن کے عنوان سے جو کچھ بھی آئے وہ یقیناً سچائی ہے"۔ شعور میں جتنی شدت ہوتی تھی اُسی قدر اُسے وقیع گردانا جاتا تھا۔ پھر یہ کہ ہر خیال، احساس اور شعور کا انتہائی معیار

سنجیدگی تھا۔ کیٹس بھی دل کے میلانات کے تقدس میں یقین رکھتا تھا (نہ صرف محبت، ہمدردی بلکہ کسی بھی اچھی یا بڑی شے کے تئیں پسندیدگی۔ رومان پرستوں نے اس نکتے کو بھلا دیا کہ کوئی انسان بیک وقت رذیل اور سنجیدہ دونوں ہو سکتا ہے۔

وکٹوریائی عہد میں منظر نامہ تبدیل ہو چکا تھا۔ رچرڈسن کے دور میں یہ ہوا تھا کہ متوسط طبقہ اقتدار اور دولت دونوں شعبوں میں ترقی کر رہا تھا۔ اس طرح یہ خود اعتمادی کا دور بھی تھا۔ اخلاقیات آزادانہ اور کھلے ضمیر کے ساتھ مسخ کی جا رہی تھی کیوں کہ انسانیت کا واحد مقصد مزید طاقت کا حصول بن چکا تھا۔ لیکن وکٹوریائی عہد میں تاجر طبقے کو پرولتاریت سے خطرہ لاحق ہو گیا جو اب ایک باقاعدہ قابلِ شناخت طبقہ بن چکا تھا۔ اس نئے عنصر کا مشاہدہ ڈزرائیلی نے ان الفاظ میں کیا تھا کہ "اب انگلینڈ میں ایک نہیں بلکہ دو قومیں آباد ہیں، ایک قوم ہے افسروں کی اور دوسری غریبوں کی۔" متوسط طبقے کے اقتدار سے محرومی کی نوبت آ گئی تھی اور اس پر پرولتاری طبقے کا غلبہ ہوتا جا رہا تھا۔ اس کو اب احساس ہو چلا تھا کہ معاشرے کے ساجی توازن میں خلل ڈال کر اُس صدی کے نصف اوّل کے انسان کی مکمل آزادی نہ صرف پرولتاریت کے لیے بلکہ خود اپنے لیے بھی تباہی کا سامان کرے گی (اور یہی تو مزدور رہنا چاہتے تھے)۔ اس لیے ایک نئے سماجی نظام اور توازن کی جستجو ہونے لگی۔ اس اعتبار سے وکٹوریائی عہد کو انگلینڈ کا دوسرا نو کلاسیکی عہد کہا جا سکتا ہے۔ متوسط طبقے کو چونکہ اقتدار سے محرومی کا خطرہ لاحق ہو گیا تھا اس لیے وہ رومانی اخلاقیات کے خاتمے کے درپے ہو گیا جو فرد کی مکمل آزادی کے تصور کی تبلیغ کر رہی تھی اور جس سے تباہی اور انتشار برپا ہونے کا اندیشہ تھا۔ لیکن اگر کسی ضابطے کا نفاذ مقصود ہو تو اُسے قانون کی حمایت اور تائید حاصل ہونی چاہیے۔ ڈارون کے نظریۂ ارتقا نے مذہب کی بنیادیں کمزور کر دی تھیں اس لیے اخلاقی قوانین پر مسیحیت کا اقتدار قائم کرنا مشکل ہو گیا۔ اس کے علاوہ یہ کہ اس فرد اساس معاشرے کا اصول یہ ہے کہ فرد چونکہ فطرتاً (بینتھم اور مِل کے فلسفے کے مطابق) مسرت جوئی اور درد سے گریز کا عادی ہوتا ہے اُس کے لیے کسی سماجی ضابطے کو قبول کرنا مشکل ہے۔ مسرت کیا ہے اور درد کسے کہتے ہیں اس کا معیار فرد خود ہوتا ہے۔ اُس کے لیے سماج کو ایک مربوط نظام کی حیثیت سے قبول کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔

اخیر میں ایک نئے ضابطے کا سہارا لیا گیا۔ یہ ضابطہ تھا ذوقِ سلیم کا، انسان کے اندر شائستگی اور شرافت کے فطری احساس کا عنصر، اور یہ دراصل انسانی قلب کی فطری شرافت میں یقین سے مماثل تھا۔ اس مرحلے پر ایک بڑا تضاد اُبھر کر سامنے آیا۔ وکٹوریائی دانشوروں نے مسیحی الٰہیات کے تمام اخلاقی تصورات میں نئی زندگی ڈال دی۔ لیکن اس کی بنیاد میں تبدیلی آگئی تھی۔ مسرت جوئی کی جگہ ذوقِ سلیم اور شائستگی نے لے لی۔ جیساکہ ایلیٹ نے اشارہ کیا ہے۔ اس تصور کی قسمت میں ناکامی لکھی تھی کیوں کہ "آپ کے منہ میں رکھے ہوئے لقمے کے عمل کا انحصار عقیدے پر تھا۔ آپ وہ طرزِ عمل اختیار نہیں کر سکتے تھے جسے قرونِ وسطیٰ کے عیسائیوں کے لیے مسیحیت کے ضابطوں کی رُو سے اختیار کرنا لازم تھا۔ کسی وکٹوریائی کو اگر ایسی ہی صورتِ حال کا سامنا ہو تو معاشرے کے مقرر کردہ ضابطوں کی تقلید اس کے لیے لازمی نہیں تھی کیوں کہ اُسے شائستگی کو معیار بناتے ہوئے اس کا فیصلہ مختلف انداز میں کرنے کی آزادی تھی۔ اس عمل میں اُس کے جذبات اُس کے عقل و ذہن پر غالب آ سکتے ہیں اور اسے یہ باور کرا سکتے ہیں کہ جس عمل کو بھی وہ اختیار کر رہا ہے وہ ایک شائستہ عمل ہے۔ گویاکہ شائستگی کا کوئی طے شدہ معیار نہیں تھا بلکہ اُس میں کافی لچک تھی۔ دوسرے یہ کہ نفسیات سے اس کی شہادت ملتی ہے کہ انسانی ذہن میں شائستگی کا حصّہ بہت مختصر ہوتا ہے۔

بیسویں صدی میں شائستگی کے تصور کو وسعت و ترقی دینے میں گالزوردی اور ایچ جی ویلز کا نام لیا جاتا ہے۔ اسٹرائف میں کش مکش کا سبب مزدوروں اور مالکوں کے لیڈروں میں شائستگی کا فقدان ہے۔ گالزوردی کا خیال ہے کہ جدید دور کی سماجی اور سیاسی کشمکشوں کے حل کے لیے شائستگی کے احساس کو فروغ دینا ضروری ہے۔ لیکن درحقیقت جیساکہ ڈائرکٹروں کے لیڈر نے (جس کا ذکر پورے ڈرامے میں واحد حقیقت پسند کردار ہے) خیال ظاہر کیا ہے کہ تنازعہ ضدی اور خود پسند افراد کے درمیان نہیں بلکہ دو بھیانک تاریخی طاقتوں کے درمیان ہے جو کارل مارکس کا دعویٰ بھی ہے اور اس دعوے کی نقیض بھی۔ شخصیت کا وکٹوریائی دوہراپن (یعنی مسیحیت میں یقین کیے بغیر عیسائیوں جیسا برتاؤ کرنا) وکٹوریائی تکدر اور جذباتیت یہ سارے عناصر گالزوردی کے یہاں ملتے ہیں۔ وکٹوریائی عہد، رومانی تصور کو برقرار رکھتے ہوئے انسانی قلب کی اکمالیت اور ارتقاء میں یقین رکھتا ہے لیکن انسانی فطرت پر بیسویں صدی کی گرفت زیادہ مضبوط ہے اور وہ انسان میں شر کے عنصر کے ادراک پر قادر ہے۔ ایک

طرف رومن کیتھولک عقیدے کے احیاء کے نتیجے میں بنیادی گناہ کے فلسفے میں عقیدے کا احیاء ہو
دوسری طرف فرائڈ کی نفسیات نے انسانی فطرت میں شائستگی کے زیر تصرف آنے والے مختصر حصّے
اور جذبات کی قوت سے پردہ اُٹھایا۔ اس طرح مذہب اور سائنس دانوں نے انسانی فطرت پر سے
لوگوں کا ایمان ہی اُٹھا دیا۔ اخلاقیات کے تئیں فرائڈ اور کیتھولک عیسائیوں نے جو رجحان اپنایا
ایک طرح سے اسی کے مماثل تھا۔ ایک کیتھولک جی کے چسٹرٹن نے کہا ہے "گناہِ اولین میں عقید
بیسویں صدی کا سب سے زیادہ امید پرستانہ عقیدہ ہے"۔ اور وہیں فرائڈ کہتا ہے کہ "انسانی فطرت
کی نیکی میں عقیدہ اب تک ایجاد ہونے والے عقائد میں مہلک ترین ہے۔"

یہی مطلب ہے یہ کہنے کا کہ گالزوردی بیسویں صدی کا انسان نہیں ہے بلکہ انیسویں صدی
کی ہی توسیع ہے یعنی یہ کہ وہ بیسویں صدی کی انسانی فطرت پر حقیقت پسندانہ گرفت نہیں رکھتا
انسان میں پنہاں شر کا ادراک نہیں کر پاتا۔ دوسری بات یہ بھی ہے کہ اس کی رجائیت میں شیلی او
ورڈز ورتھ جیسی گہرائی نہیں ہے۔ اس طرح گالزوردی اُنیسویں اور بیسویں صدی کے درمیان ایک
اوسط درجے کے آدمی کی حیثیت سے اوپر نہیں اُٹھ پاتا۔ اُس کے ڈراموں میں بسا اوقات ایسا لگتا
ہے کہ گالزوردی طلسم کے اثر سے باہر آرہا ہے لیکن اُس کے یہاں چونکہ مسائل سے آنکھیں چا
کرنے کی جرأت کا فقدان ہے اس لیے وہ فرار کی راہیں تلاش کرنے لگتا ہے۔ وہ سماجی، سیاسی
مسائل (جسٹس) اور جنسی تعلقات (اے مین آف پراپرٹی) کو جذبات سے مغلوب کر دیتا ہے۔ ایچ جی
ویلز کئی اعتبارات سے جدید ہو کر بھی دیگر اعتبارات سے اُنیسویں صدی کا انسان ہے اور یوں اُس کا
معاملہ پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ وہ مختلف جدید علوم میں درک رکھنے کی بنا پر گالزوردی کے مقابلے
میں زیادہ بالغ ذہن کا مالک تھا۔ اُس نے اس نکتے کو پا لیا تھا کہ انسانی فطرت کی حیاتیاتی تشکیل
میں شائستگی کے احساس کا عنصر بہت بعد کا ارتقائی اضافہ ہے۔ اپنے انشائیہ "میں کس شے
میں یقین رکھتا ہوں" میں ویلز نے کہا ہے کہ اپنے عقائد بیان کرنے سے پہلے اُسے یہ دریافت کرنا
چاہیے کہ وہ ہے کون۔ اور یہ بتانا مشکل ہے کیونکہ وہ ایک فرد نہیں بلکہ کئی فطرتوں کا ملغوبہ ہے جن
میں سے بیشتر سے وہ ناواقف ہے۔ نفسیات کے مطالعے سے اُس پر انسانی ذہن کی پیچیدگی کا راز
کھلا۔ تاہم جب اپنے ناولوں میں انسانی فطرت کے عمل کو اصولی شکل میں پیش کرنے کی نوبت آئی تو

ویلز کو اُس کے سماجیاتی شوق اور انسانی معاشرے کو بدلنے کی شدید خواہش نے گمراہ کر دیا۔ حقائق کو نظر انداز کر کے ویلز نے اس جبری رجائیت کا سہارا لیا کہ انسان اپنی فطرت میں تبدیلی لا کر ایک نئے سماجی نظام کے وجود کو ممکن بنا سکتا ہے۔ ایک خالص مفکر کی حیثیت سے ویلز کی رسائی اس حقیقت تک ہوگئی تھی کہ انسان ایک جذباتی مخلوق ہے۔ مگر وہ اپنے ناولوں میں اس جذباتی مخلوق سے توقع رکھتا ہے کہ وہ اپنے جذبات کو تعقل کی لگام دے۔ یہ ایک غیر حقیقت پسندانہ رویہ تھا۔ اپنے ناول وار آف دی ورلڈز میں وہ یہ دکھاتا ہے کہ اگر جذبات اپنی من مانی پر اُتر آئیں تو کوئی نیا نظامِ عالم وجود میں نہیں آسکتا۔ انقلاب اور نئے سماجی نظام کی خواہش اُسے جذبات کی طرف سے خائف رکھتی تھی کیوں کہ اُسے معلوم تھا کہ جذبات ایسی کسی شے کے حصول میں رکاوٹ بنیں گے۔ گالزورردی کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ انسانی فطرت کا واضح تصور نہیں رکھتا تھا۔ لیکن ایسی بات ویلز کے بارے میں نہیں کہی جاسکتی جس نے نفسیات کے مطالعے کے ذریعے حقیقت کا ادراک کیا تھا۔ ویلز نے ڈی۔ ایچ۔ لارنس اور ہنری جیمز جیسے عظیم انسانوں کی ابتدائی توقعات کو پامال کر دیا تھا جو انھوں نے اُس سے وابستہ کر رکھی تھیں۔ دی کامٹ میں ویلز اپنے معاشرے کی تصویر پیش کرتے ہوئے اُسے حماقت کی یادگار بنا دیتا ہے۔ پھر آسمان میں ایک نیا شہابِ ثاقب نمودار ہوتا ہے جس میں سے سبزی مائل روشنی نکل رہی ہے اور ایک آن میں انسانی فطرت اس طرح تبدیل ہوجاتی ہے کہ سارے انسان نیک اور صالح بن جاتے ہیں۔ یہ چھوٹی سی حکایت ایچ جی ویلز کے لاشعوری محسوسات کو ظاہر کرتی ہے۔ یعنی انسانی فطرت میں کسی بنیادی تبدیلی کے بغیر انسانی معاشرے میں تبدیلی کے لیے اس کی تڑپ۔

ہارڈی جیسے بیسویں صدی کے ادیبوں کو اس سے پہلے کہ وہ بعض موضوعات کو برتنے میں زیادہ بے باکی پیدا کرسکیں وکٹوریائی خیالات کے خلاف کافی جدوجہد کرنی پڑی تھی۔ ویلز ان لوگوں میں سے تھا جنھوں نے وکٹوریائی قیود کے خلاف جنگ کرنے والوں کا ساتھ دیا تھا۔ لیکن خود اُس کی تحریروں میں ہم دیکھتے ہیں کہ وہ وکٹوریوں کی طرح خائف تھا۔ وار آف دی ورلڈز اور دی فرسٹ مین ان دی مون میں ای قبیل کے انسان پیش کیے گئے ہیں جنھیں ویلز دنیا میں دیکھنے کا خواہشمند ہے۔ دونوں ناولوں کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اُن میں جنسی زندگی کے حوالے کم سے کم آئے ہیں۔ ویلز برابر وکٹوریائی بنا رہتا

ہے جب تک وہ اس وکٹوریائی عقیدے پر قائم ہے کہ اس سے پہلے کہ دنیا میں مستحکم معاشرے کا وجود ہو انسانی فطرت کو نیک ہونا چاہیے۔ بیسویں صدی کو انیسویں صدی سے ممتاز کرنے والا سب سے بڑا عنصر گناہ یا جذبات کا واضح احساس ہے جس کی ابتدا بادلیر سے ہوئی۔ بورژوائیت خدا میں ایمان نہیں رکھتی کیوں کہ اُسے جہنم سے خوف آتا ہے۔

نئی اخلاقیات

قرون وسطیٰ میں ایک اچھے عیسائی کو اوامر عشرہ کی تعمیل کرنی ہوتی تھی خواہ وہ اُس کے ضمیر کے خلاف ہی ہوں۔ وکٹوریائی عہد نے مسیحی اخلاقیات کی بنیاد "شائستگی" کے احساس پر رکھی تھی لیکن بیسویں صدی میں جب لوگ نفسیات اور عمرانیات جیسے علوم سے واقف ہوئے تو اس انداز پر استدلال کرنے لگے کہ شائستگی کوئی مثبت اور مطلق قدر تو ہے نہیں۔ اور یہ بھی کہ مختلف ممالک اور معاشروں میں شائستگی کا معیار مختلف ہوتا ہے اور عمرانیات نے یہ بھی دکھادیا ہے کہ جو فعل ایک ملک میں جُرم ہے وہی دوسرے ملک میں رسم و رواج کا حصّہ ہے۔ اس طور پر اخلاقیات ایک تقابلی موضوع ہے۔ اور اسی لیے وکٹوریائی قید و بند کو محض توہم پرستی اور سخت گیری سے تعبیر کیا گیا۔ ان جدیدیوں نے یہ حجت بھی قائم کی کہ چونکہ فرائڈ نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ جذبات پر قید و بند لگانے سے ہسٹریا، ذہنی اختلال اور دیگر دماغی امراض لاحق ہوتے ہیں اس لیے تمام پابندیوں کو یکسر اُٹھادیا جائے۔ اُن کا دعویٰ یہ تھا کہ جب یہ بات ہم سب کو معلوم ہے کہ جنس طاقت ور ترین داعیہ ہے تو اُس کے اظہار میں شرم کیوں محسوس کی جائے؟ خصوصاً پہلی جنگ عظیم کے بعد عینیتی مقاصد کے تحت جدیدیوں کی صف میں شامل ہونے والے نوجوانوں کی شکستِ خواب کا نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے تمام تر اخلاقیات سے پوری طرح قطع تعلق کر لیا اور تقریباً ۱۹۲۰ء کے بعد سے دس سال تک خاصی بے راہ روی کی زندگی گزارتے رہے۔ خود برٹرنڈرسل بھی اس آزادہ روی میں دوسری دہائی کے دوران ملوث رہے جو ہمیشہ ایک کے بعد دوسری عورت سے شادی کرتے اور پھر اُسے طلاق دے دیتے، اس کے بعد دونوں اپنے تعلقات کے احوال پریس میں شائع کرتے تھے۔ اس زمانے میں نوجوان مردوں اور عورتوں سے توقع کی جاتی تھی کہ وہ نہ صرف سفلانہ حرکتیں کریں گے بلکہ اسی انداز کی گفتگو بھی کریں گے۔ یہ تھی

وہ اخلاقی صورتِ حال جس کا سامنا ایلیٹ کو تھا۔

اس صورت حال کے تئیں ایلیٹ کا ردِعمل یہ تھا کہ جس طرح کے افراد اس نئی اخلاقیات نے پیدا کیے تھے اُن پر سخت تنقید کی۔ اُس وقت نہ تو سماجی سرگرمی کی کمی تھی اور نہ ہی احباب کی۔ اگر فقدان تھا تو اُن کے درمیان یگانگت کا۔ اسی احساس کا اظہار ایلیٹ نے دی پورٹریٹ آف لیڈی اور اے گیم آف چیس میں کیا ہے۔ فرائڈ نے اس کا سبب جذبات پر قید و بند کو قرار دیا ہے۔ مگر ایلیٹ کا خیال ہے کہ معاملہ اس کے برعکس تھا (اور یہ ہم جانتے ہیں کہ واقعہ یہ تھا کہ ہر طرح کی قید و بند اُٹھا دی گئی تھی)۔ دراصل لوگوں میں عناں گیری کا فقدان تھا۔ وہ زندگی کے لطف سے اس بنا پر محروم ہو چکے تھے کہ گناہ عام ہو چکا تھا اور اُس پر انگشت نمائی کا سوال تھا نہیں۔ ایسا اسی لیے ہوا کہ اخلاقی اقدار اُٹھ گئی تھیں۔ لوگوں کے نزدیک جنسی تسکین اور پانی پینے کے عمل میں کوئی فرق نہیں رہ گیا تھا۔ بادلیر نے اس اخلاقی صورتِ حال کا ادراک ۱۸۵۰ء میں ہی فلاورز آف اِول میں کر لیا تھا اور وہ یہ جان چکا تھا کہ بوریت سب سے بڑا گناہ ہے۔ بادلیر کی طرح ایلیٹ بھی اسی سوال پر غور کرتا ہے کہ اگر یہی صورتِ حال معاشرے میں جاری رہنے دی گئی تو کیا ہونے والا ہے۔ ایلیٹ خبردار کرتا ہے کہ "بوریت یا اُکتاہٹ تمھاری تہذیب کو پارہ پارہ کر دے گی۔ (ندی کا خیمہ ٹوٹ چکا ہے....) یہ تہذیب اُسی طرح منتشر ہو جائے گی جس طرح اس سے پہلے اور ایسے ہی اسباب سے یروشلم، بابل اور اسیریا کی تہذیبیں اُجڑ چکی ہیں۔

ڈبلیو بی ییٹس آئرلینڈ کے ایک ایسے حصے میں رہتے تھے جہاں لوگ نسبتاً قدیم طرزِ زندگی کے عادی تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وکٹوریائی تصورات اور ایچ جی ویلز، گالز وردی اور ایلیٹ کے ردِعمل اُن پر پوری طرح واضح ہو سکے اور وہ اُن کے بارے میں حتمی طور پر کسی رجحان کا اظہار نہ کر سکے۔ ییٹس نے عیاشی کے عنصر کو اجاگر تو کیا ہے لیکن وکٹوریائی پابندیوں کا تمسخر اُڑانے کے لیے نہیں۔ اس کی وجہ یہی تھی کہ وہ عوام کے ایک قدامت پسند طبقے سے تعلق رکھتا تھا اور جنس کے تئیں اپنے رویے اور بیان میں یہ لوگ بہت بے باک تھے۔ جیسا کہ خود ییٹس نے اپنی زندگی کے آخری ایام میں ایک جگہ اعتراف کیا ہے اس کی شاعری کے دو کنارے ہیں شہوانیت اور قدیم جذبات سے منافرت۔ ایلیٹ کے مطابق بیاٹرس کی شبیہ ایک ارفع خواب کا نتیجہ ہے جب کہ شیلی اور کیٹس کے یہاں الاسٹر

اور انڈیمین کی شبیہیں ایک ادنیٰ اور کمتر خواب سے وجود میں آتی ہیں۔ وہ جذبات کے کھیل سے جنم لیتی ہیں اور اس کے برعکس دانتے کے یہاں بیاٹرس کی شبیہہ ایک مذہبی ضابطے کے عمل سے گزرنے کا نتیجہ کہی جاسکتی ہے۔

ہیومنزم کا عروج

بیسویں صدی نے ہیومنزم کا عروج بھی دیکھا۔ پہلی بار نشاط ثانیہ کے دوران لوگ ہیومنزم کے لفظ سے آشنا ہوئے۔ اُس وقت اس لفظ کا اطلاق صرف یونانی اور اطالوی دانش وروں پر ہی ہوتا لیکن اس کے علاوہ اس تصوّر کی دیگر سطحیں بھی ہیں:

(۱) یونانی اور اطالوی زبان وادب کا مطالعہ

(۲) مذہبی نقطۂ نظر کے مخالف یا اس سے بے نیاز کوئی موقف۔ دراصل ہیومنسٹ موقف روحانیت یا الٰہیات کا مخالف تھا۔

(۳) فرد اور معاشرے کے تعلق کے زاویے سے ہر مسئلے پر غور وفکر

بیسویں صدی میں ہیومنزم کا احیا خصوصاً امریکہ اور فرانس میں ہوا۔ امریکہ میں اس تحریک کے نمایندے پال ایلمر مور (شیلبرن ایسز) اور ارونگ بیبٹ (روسو اینڈ رومانٹسزم) ہیں۔ فرانس میں اہم ترین نام ایلیٹ کی رائے کے مطابق فرنانڈیز اور جولین بونڈا (دانش وروں کی غداری جس کا ترجمہ عظیم عہد شکنی کیا جاتا رہا ہے)۔ جولین بونڈا کہتا ہے کہ اگلے وقتوں میں دانشور لوگ سیاستدانوں اور اُن جیسے افراد سے متاثر ہوئے بغیر اپنی اختیار کردہ راہوں پر چلتے رہتے تھے۔ آج معاملہ اس کے برعکس ہے۔ ماڈرن ہیومنسٹ رومن کلچر کے بجائے یونانی کلچر پر زیادہ زور دیتا ہے۔ مزید یہ کہ بسا اوقات وہ بظاہر یونانی تہذیب سے مکمل طور پر منقطع ہونے اور خود کو چینی تہذیب میں ضم کرنے کی کوشش میں مشرقی تہذیب بھی سیکھتا ہے۔ بیسویں صدی کے ہیومنسٹ دانشوروں میں مندرجہ ذیل خصوصیات ملتی ہیں،

(۱) انفرادیت پسندی کے خلاف صف آرائی

(۲) انسانی سلوک پر اخلاقی باگ ڈور کی گرفت کی ضرورت پر تاکید

(۳) ان دانشوروں کے اخلاقی نظام کو تعقل سے زیادہ سماجی شعور کی حمایت حاصل ہے۔
یہ دانشور چینی اور بودھ افکار کی طرف اس لیے مائل ہوئے کہ ان دونوں نظامہائے فکر میں خدا میں اعتقاد ضروری نہیں ہے بلکہ صرف سچے راستے میں یقین درکار ہوتا ہے اور ہیومنسٹ ایک سیکولر موقف اختیار کرنے کا خواہاں ہوتا ہے۔

بیسویں صدی اور تصورِ زماں

ابتدا ہی سے انسان نے وقت کی لائی ہوئی تبدیلیوں سے گہرا سروکار رکھا ہے خصوصاً وہ تبدیلیاں جو بڑے دُکھ درد کا سبب بنی ہوں ("پچھلے برس کی برف کہاں ہے" ٹیکہ ہے 'لیجنڈز آف فیئر ویمن' کا)۔ بیسویں صدی سے پہلے مسیحیت میں عقیدے نے لوگوں کو بقا کا احساس اور آخرت کے عقیدے کے ذریعے وجود کو دوام بخشا تھا۔ اب بیسویں صدی میں جب سائنس نے مذہب کو تباہ کر ڈالا انسان نے مذہبی عقیدے سے وابستگی کے بغیر بقا یا مسلسل وجود کی جدوجہد کرنے لگا۔ اس طرح ہمیشہ نمایاں حیثیت کے حامل تبدیلی اور وقت کے موضوع میں اب ایک نئی شدت اور دلچسپی پیدا ہوگئی۔

بیسویں صدی میں تصورِ زماں کی دو نوعیتیں تھیں۔ مذہب میں عقیدہ رکھنے والے تمام افراد کے نزدیک وقت کے دو اقلیم تھے۔ ایک تھا مطلق بے زماں اور ازلی دنیا اور دوسری عارضی دنیا۔ پہلے اقلیم کو اخلاقی اقدار سے منسوب کیا جاتا تھا۔ اس میں رہ کر بقا کا احساس تو تھا لیکن اس تک رسائی عارضی اقلیم کی راہ سے ہی ہو سکتی تھی۔ آخرالذکر دنیا میں وقت لمحات کا ایک تسلسل ہے جہاں ہر لمحۂ گذراں کو اپنے بعد آنے والے لمحے کی جگہ بنانے کے لیے فنا ہو جانا ہے۔ بیسویں صدی سے پہلے تصورِ زماں کا موازنہ ایک ایسی موٹر کار سے کیا جا سکتا ہے جو یکے بعد دیگرے متعینہ مقامات سے گزرتی ہوئی سیدھی سڑک پر دوڑ رہی ہے۔ بیسویں صدی میں وقت کا تصور ایک ایسے انسان کی طرح ہے جو کسی سبزہ زار میں لاپرواہی سے اِدھر اُدھر ٹہل رہا ہو۔ اس تصور کے مطابق وقت کے تین زمرے یعنی ماضی، حال اور مستقبل مہر بند خانے نہیں ہیں بلکہ ایسا ممکن ہے کہ ہم ماضی یا مستقبل کے لمحات کا تجربہ حال میں بھی کر سکیں یا یہ کہ وقت کے تینوں مراحل کا تجربہ بیک وقت ہو جائے۔

بیسویں صدی کا دوسرا تصوّرِ زماں یہ ہے کہ وقت کے دو دھارے ہیں۔ ایک معروضی اور دوسرا موضوعی۔ ان میں سے ایک تو وہ ہے جس سے ہم حقیقتاً سانس لیتے ہیں اور دوسرا دھارا وہ ہے جو ہمارے اذہان کا مسکن ہے۔ اس طرح ایلیٹ کے ذہن میں اُن وقتوں کی یادیں بھی ہیں جن کا اُس نے خواب دیکھا (یادوں کے قدموں کی آہٹ) یا جن کا وجود صرف دوسروں کے لیے رہا ہو ("باغ کے سنبل و ریحاں دوسروں کی خواہشات کو تیز کر دیتے ہیں")۔ اور یہ بھی کہ ماضی، حال اور مستقبل یہاں ایک ہی لمحے میں آموجود ہوئے ہیں۔

یہ نظریہ برگساں اور جے۔ ڈبلیو۔ ڈیون سے منسوب ہے۔ اپنی تصنیف دی نیو اِمارٹیلٹی میں ڈیون ارضی زندگی میں لافانیت کی نوید دیتا ہے کیونکہ اُس کے خیال میں ماضی، حال اور مستقبل فنا نہیں ہوتے بلکہ ان کا دوبارہ ظہور ہمیشہ ہو سکتا ہے۔ جب آپ کہتے ہیں "میں مر رہا ہوں" تو یہ شاید ماضی کی آواز بول رہی ہوتی ہے اور آپ کبھی بھی یقین سے نہیں کہہ سکتے کہ آپ واقعی مر رہے ہیں۔

تصورزماں اوراخلاقیات

گذشتہ ادوار میں بے زماں دنیا یا لافانیت تک رسائی کی خاطر وقت کی دُنیا میں بعض ضابطوں کو قبولیت ملی تھی۔ نہ صرف ازمنہ وسطیٰ میں بلکہ نشاۃ ثانیہ کے دور میں بھی شیکسپیئر اور مارلو جیسے اذہان بھی وقت کے عنصر کی اہمیت سے پوری طرح آگاہ تھے جس کے نتیجے میں اُن کے پیش کردہ کرداروں کی المناکی کو ایک خاص وقار حاصل ہوا۔ میکبتھ کے مصائب اور خودکشی کے سلسلے میں ہیملٹ کا تذبذب دونوں ہی عالمِ آخرت پر غور و فکر کا نتیجہ ہیں۔ دوسری جانب پرومیتھیس المیاتی اعتبار سے دلچسپ نہیں بن پاتا کیونکہ اُسے معلوم ہے کہ اُسے ایک مقرّرہ مدّت کے لیے دُکھ درد جھیلنا ہے جس کے بعد مصائب کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ ایلیٹ نے شیلی کے اذیت کوشی کے تصوّر کو طفلانہ خیال قرار دیا ہے۔ قرونِ وسطیٰ میں ارضی دنیا سے دست برداری بنیادی طور پر انسانی دنیا کو پیچھے چھوڑ دینے کے مترادف نہیں تھی۔ اس کے بجائے یہ ہو سکتا تھا کہ انسانی عناصر کسی کے ساتھ ابدیت کے سفر میں بھی لگے رہیں اور اسی طرح ابدیت کے عناصر انسانی دنیا میں جھانکتے رہیں (خواب میں ہی سہی)۔ مسیحی الٰہیات کے مطابق انسانی فطرت کے بہترین عناصر ابدیت میں سرایت کر سکتے ہیں۔ دانتے نے بیاٹرس کی شبیہ میں

یہ دکھایا ہے کہ کسی عارضی منظر کی ترقیع لازماں اور ابدی حقیقت میں کس طرح ہو سکتی ہے۔ بالکل اسی طرح 'لیڈی آف سائلنسز' میں انسانی فطرت کے نفیس ترین عناصر ارضی اور لازماں دُنیا کے درمیان رابطے کی کڑی کا کام کرتے ہیں۔ اور اگرچہ مسیحی مفکروں کو اس کا علم تھا کہ ابدی دُنیا ہی منتہا ہے تاہم اس کے ساتھ اُنھیں ارضی دنیا کی اہمیت کا احساس بھی تھا اور وہ ابدیت کے مقابل انسانی عناصر کی اہمیت کو تسلیم کرا سکتے تھے (دانتے نے پاسلو اور فرانسکا کو جہنم میں ضرور پہنچا دیا لیکن وہ اُن دونوں کی شدید اور معصوم محبّت کو آفریں کہتے ہوئے اُن سے اظہارِ ہمدردی بھی کرتا ہے)

سولھویں صدی اور تصورِ زماں

مذہب کے معتقد اور اُس کے منکر کے درمیان فرق کو محسوس کرنے والا فرد مارلو تھا۔ ڈاکٹر فاسٹس کی وقت سے آہستہ روی کی التجا کے دوش بدوش آیندہ پیش آنے والی ابدی اذیت کی ہولناکی کا احساس بھی اُس کے دل میں موجود ہے۔ اس وقت بھی جب مارلو خود آخرت میں یقین نہیں رکھتا۔ وہ دوسرے افراد کے ذہنوں میں جاگزیں اس عقیدے سے آگاہ ضرور رہتا ہے۔ اور یہی وہ عنصر ہے جو اس کے المیاتی کرداروں کو پرشکوہ بناتا ہے۔ میکبتھ کی خوف زدگی اس بات کا نتیجہ تھی کہ اُس نے اپنے گناہ کو ابدیت کے پورے پس منظر کے مقابل لا کھڑا کیا تھا۔ وہ محسوس کرتا ہے کہ ایک گناہ وسیع سمندروں پر اپنا خونیں رنگ گھول دیتا ہے (خواہ وہ کسی کے ذاتی عقیدے کو متزلزل نہ کر سکے)۔

انیسویں صدی میں لوگ نہ تو اُخروی دنیا میں عقیدہ رکھتے تھے اور نہ ہی دوسروں کے اذہان میں اس طرح کے عقیدے کی موجودگی سے آگاہ تھے۔ شیلی مذہب کو مسترد کرتا ہے لیکن ابدیت کا متلاشی ہے۔ اس کے لیے وہ اپنی موضوعیت کو نمایاں کرتا ہے اور اُسے نام دیتا ہے ابدیت کا۔ اس طور پر شیلی کا لازمانیت اور ابدیت کا تصوّر اُس کے اپنے تجربے سے آزاد اور بے تعلق نہیں ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ اُس کے یہاں عدم مطابقت، ناہمواری اور اُلجھاؤ جیسی خامیاں آگئی ہیں اور اُس کی مثال ہے پرومیتھیس اَن باؤنڈ۔ دیگر معصیتوں کے ہمراہ یہ مفروضہ بھی چلتا رہتا ہے کہ سفاک مشتری کے سریر آرائے حکومت ہونے سے پہلے وقت کا وجود نہیں تھا۔ تو سوال یہ ہے کہ جب مشتری شکست کھا گیا تو وقت نے اپنی راہ کیوں نہیں لی؟ نظم کے اندر اس بات کے اشارے ملتے ہیں کہ ایک وقت

ایسا آسکتا ہے جب وقت کا کوئی وجود نہیں ہوگا۔ لیکن یہ کیوں کر ممکن ہوسکتا ہے؟ شیلی خود
Hellas کے آخری دنوں میں اس کی تمام پیشین گوئیوں کے بعد اس حقیقت اور ادراک تک دوبارہ
رسائی ہوتی ہے کہ وقت کی لائی ہوئی تبدیلیاں اور تباہیاں ناگزیر ہوتی ہیں (اپنے پاس سنبھال کر رکھو!
الہام کے تلخ خاکداں کو ضائع نہ کرو) جب تک انسان (قرونِ وسطیٰ میں) اُخروی دنیا میں عقیدہ رکھتا
رہا اُس وقت تک تحفظ اور روحانی مسرت کا احساس بھی قائم رہا اور ارضی زندگی کو تقدس کا درجہ
حاصل رہا۔ نشاۃِ ثانیہ کے دَور میں اُخروی زندگی پر سے انسان کا بھی اعتقاد جاتا رہا، اگرچہ وہ کم ازکم
اس عقیدے سے آگاہ تھا۔ رومن عہد میں نہ تو لوگ ابدیت میں یقین رکھتے تھے اور نہ ہی اس طرح کے
عقیدے سے آگاہی رکھتے تھے۔ اس طرح ارضی زندگی بھی اپنی اہمیت کھو بیٹھی تھی اور اُس میں کوئی الیاتی
شان و شوکت باقی نہ رہی تھی۔

بیسویں صدی میں گالزوردی کی شکل میں ہم ایک اتنے زیادہ شریف النفس انسان سے متعارف
ہوتے ہیں کہ اُسے موت سے کوئی سروکار نہ ہوسکتا تھا۔ برنارڈ شا اور ایچ جی ولز شیلی کی لامذہبیت
سے متاثر ہوچکے ہوتے ہیں۔ برنارڈ شا کا خیال یہ ہے کہ انسان کو زندگی اتنی مختصر ملی ہے کہ وہ
دانائی سیکھ ہی نہیں سکتا۔ تاہم وہ بتدریج قوتِ حیات کے عمل کی مدد سے ہزار برس زندہ رہنے کا
طریقہ سیکھ سکتا ہے۔ لیکن اُس وقت تک وہ محض ایک دماغ بن چکا ہوگا جس کے پاس کرنے کو کچھ
نہیں۔ خود کو خدا کے تصوّر سے آزاد کرنے کے لیے برنارڈ شا نے خود انسانیت سے اپنے آپ کو آزاد
کرلیا۔ (اُس کے ہزار سال بوڑھے کردار جذبات سے عاری ہیں، اُن کی زندگی معنویت سے محروم ہے
اور وہ اپنے خیالوں کے اسیر ہوکر اِدھر اُدھر بھٹکتے پھرتے ہیں۔) ◆◆

اُردو دُنیا کا پہلا بین الاقوامی شہری

مرزا حامد بیگ

ڈاکٹر سیموئل جانسن کے تمثیلی قصّے راسلس (مصنفہ ۱۷۵۹ء) کے اُردو ترجمے (از سیّد محمد میر لکھنوی) پر ڈاکٹر محمد اسلم فرخی کا ایک تعارفی نوٹ قومی زبان کراچی کے شمارے بابت مارچ ۱۹۸۸ء میں شائع ہوا تھا۔ اس مختصر تحریر کی بازگشت آج بھی سُنائی دے رہی ہے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ عمومی سطح پر مترجم سے عدم واقفیت ہے۔ سب سے پہلے مشفق خواجہ صاحب نے اس جانب توجہ فرمائی اور سیّد محمد میر کی مزید دو مطبوعہ کتب کی نشاندھی کر دی۔ اس کے بعد محمد سلیم الرحمٰن صاحب نے اس کتاب کے دیباچے (بزبانِ انگریزی) از پادری جان جیمز مور کا ترجمہ کر دیا اور اس ترجمے کو قومی زبان کراچی کے شمارے مئی ۱۹۸۸ء میں جگہ ملی۔ اس سے قبل راقم الحروف نے سیّد محمد میر لکھنوی کی پانچ مطبوعہ کتب کی نشاندھی کتابیاتِ تراجم مطبوعہ، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد جلد اوّل: مئی ۱۹۸۶ء جلد دوم: ۱۹۸۷ء میں کی تھی۔ اس مضمون میں سیّد محمد میر کی ذات اور ۱۳ مطبوعہ کتب پر بحث کی گئی ہے۔

مرزا حامد بیگ

ادبی دُنیا کے باشندوں میں مترجم بین الاقوامی شہری ہونے کا اعزاز رکھتا ہے۔ مترجم کی عدم موجودگی یا قلت کا مطلب یہ ہوگا کہ ادبی روایت اپنی ہی بنائی ہوئی دیوارِ چین میں مقیّد ہو کر رہ گئی، بقول گوئٹے، اس دیوار سے پرے نہ دیکھنے کا مطلب یہ ہے کہ ادب آہستہ آہستہ اثر کرنے والی پژمردگی اور تھکاوٹ (Self Boredom) سے مرجائے گا۔

ہمارے ہاں ادبی تراجم کی تاریخ میں راسلس از ڈاکٹر سیموئل جانسن کے ترجمے، مطبوعہ ۱۸۳۹ء (از سیّد محمد میر لکھنوی) کی اہمیت اس اعتبار سے ہے کہ بلا کسی شک و شبہے کے، مغرب کی کسی بھی زبان سے اُردو میں ہونے والا (کتابی صورت میں) یہ پہلا ادبی ترجمہ ہے۔ اس سے قبل جان گلکرسٹ نے اپنی کتاب ہندوستانی زبان کے قواعد، مطبوعہ کلکتہ، طبع اوّل ۱۷۹۶ء میں ولیم شیکسپیئر کے دو ڈراموں ہملٹ اور ہنری ہشتم کے اقتباسات کا اُردو ترجمہ پیش کیا تھا۔ جب کہ انگریزی سے علمی کتب کو ترجمہ کرنے میں بھی سیّد محمد میر کو اولیت حاصل ہے۔ ریوانڈ چارلس کی کیمسٹری سے متعلق کتاب (مصنفہ، ۱۸۱۸ء) کا ترجمہ انھوں نے چھ جلدوں میں کیا جو ۱۸۲۸ء میں طبع ہوئی۔ سیّد محمد میر لکھنوی کو یہ اوّلیت ہماری ادبی دنیا کا ایک اہم فرد بناتی ہے۔ ڈاکٹر محمد اسلم فرخی نے مشفق خواجہ کی نشاندہی پر قیصر التواریخ[۲] (مؤلفہ سید محمد میر لکھنوی) کے تقریظ نگار مہاراجہ دِگ بجے سنگھ کے تعارفیہ سے سیّد محمد میر لکھنوی کے متعلق ایک اقتباس فراہم کیا ہے جو درج ذیل ہے:

> "سیّد کمال الدین حیدر حسنی الحسینی علوی نہاد، لکھنوی نژاد، متوکل بر مشیت ربِّ قدیر، عرف سیّد محمد میر، متکئی کربلائے خدا بخش والی کہ مولد و مسکن آبائی ان کا خطّہ بے خطائے لکھنؤ ہے اور دربارِ شاہی سے تعیّن عہدہ ہائے جلیلہ تزاید آبرو اور حکام حال میں بھی لحاظِ عزّت و توقیر بلا گفتگو ہے اور بہ وفورِ لیاقت و قابلیت ذہن رسا کو ہمیشہ سنِ تمیز سے جستجوئے کوائف روزگار میں صرف کیا۔"[۳]

سلطنتِ اودھ کے سورج بنسی راجپوت مہاراجہ دِگ بجے سنگھ، سیّد محمد میر لکھنوی کے معاصر تھے لیکن انھوں نے انشا پردازی کے جوہر دکھاتے ہوئے صرف یہ بتایا کہ سیّد محمد میر کا اصل نام سید کمال الدین حیدر حسنی الحسینی (علوی) ہے۔ لکھنؤ کے قدیمی باشندے اور کربلائے

خدا بخش لکھنوی سے متعلق ہیں اور دربار میں عہدہ و عزت پائی ہے۔

ایک معاصر کے قلم سے یہ تعارف ناکافی ہے۔ اب ضرورت اس بات کی ہے کہ سید محمد میر لکھنوی کی ذات اور بطور مترجم / مؤلف ان کی مساعی کا اندازہ لگانے کے ساتھ ساتھ آگرہ اسکول بک سوسائٹی کے کام اور زمانے کا تعین کیا جائے۔

(۲)

لکھنؤ کے نواب سعادت علی خاں برہان الملک (۱۷۲۲ء تا ۱۷۳۹ء) علم دوست شخصیت۔ اُن کے قائم کردہ شاہی کتب خانے[۵] میں دیگر سلاطینِ اودھ خصوصاً غازی الدین حیدر اور نصیر الدین حیدر کی ذاتی دلچسپی سے تقریباً تین لاکھ کتب جمع ہو گئی تھیں۔ ۱۸۴۸ء میں ڈاکٹر اشپرنگر کتب خانوں کی فہرست سازی کے لیے لکھنؤ پہنچا تو اُس نے دیکھا کہ اودھ کے شاہی کتب خانے میں دس ہزار مجلدات انتہائی ناگفتہ بہ حالت میں محفوظ تھیں۔

ڈاکٹر اشپرنگر نے شاہی کتب خانے کے نوادر سے متعلق جو فہرست مرتب کی تھی وہ کئی جلدوں میں تھی، جن میں سے صرف پہلی جلد (۶۴۵ صفحات) ۱۸۵۴ء میں کلکتہ سے شائع ہو پائی اور باقی کام ضائع ہو گیا۔

شاہانِ اودھ کی علم دوستی کے اس پس منظر میں فورٹ ولیم کالج، کلکتہ کے زوال کے ساتھ لکھنؤ اُردو تراجم کا ایک اہم مرکز بن کر اُبھرا۔ شاہِ اودھ غازی الدین حیدر (۱۸۱۴ء تا ۱۸۲۷ء) نے اپنے علاقے میں سائنٹیفک سوچ کو عام کرنے کی خاطر اسکول بک سوسائٹی قائم کی، جس کا مقصد لکھنؤ کے مدارس کے لیے ایسا نصاب تیار کرنا تھا جو یورپی دانش گاہوں کے ہم پلّہ ہو۔ اس مقصد کے حصول کی خاطر ایک ایسی نصابی کمیٹی ترتیب دی گئی جو نصاب کے لیے انگریزی اور فرانسیسی نصابی کتب کا انتخاب اور اُردو میں اسے ترجمہ کرنے کا فیصلہ صادر کرتی۔ اُردو میں ترجمہ شدہ نصابی کتب کی طباعت کے لیے مطبع سلطانی (لکھنؤ) قائم کیا گیا تھا۔

یورپ اور اہلِ یورپ سے دلچسپی کی وجہ چاہے کچھ بھی ہو۔ کہا جا سکتا ہے کہ مغربی زبانوں سے اُردو میں علمی کتب کے تراجم کی اوّلین منظم انفرادی کوشش کا زمانہ غازی الدین حیدر ہی کا ہے۔

رسالہ مقاصد العلوم از لارڈ بروہم مترجمہ : سیّد محمد میر لکھنوی، مطبوعہ: کلکتہ، طبع اوّل، ۱۸۴۱ء کے دیباچے (جسے ابتدائیہ یا صفحۂ اوّل کی تحریر کہنا زیادہ مناسب ہوگا) کے مطابق سیّد محمد میر کا اصل نام سید کمال الدین حیدر اور عرفیت سیّد محمد میر الحسن الحسینی ہے۔

قیصر التواریخ مولفہ سیّد محمد میر کے دیباچہ نگار مہاراجہ دِگ بجے سنگھ نے انھیں سیّد زادہ، لکھنؤ کا باسی اور کربلائے خدا بخش لکھنؤ سے متعلق بتایا ہے۔ مہاراجہ صاحب کے مطابق انھیں لکھنوی دربار میں عہدہ اور عزت نصیب ہوئی لیکن رسالہ اور قیصر التواریخ کے دیباچہ جات سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ سیّد محمد میر دراصل کون اور کس بادشاہ کے دربار سے متعلق رہے، نیز انھیں دربار میں کس نوعیت کی عزت نصیب ہوئی۔ اس نوع کی تفصیلات کے لیے بھی رسالہ مقاصد العلوم کا ابتدائیہ از سیّد محمد میر راہنمائی کرتا ہے۔ سیّد محمد میر رسالہ مقاصد العلوم کے ابتدائیے میں لکھتے ہیں:

> "حسب الحکم ابوالفتح معین الدین سلطان الزماں، نوشیروان عادل محمد علی شاہ بادشاہ غازی، حسب فرمائش محکمہ اجلاس جنرل کمیٹی اسکول بک سوسائٹی کے، عاصی سراپا معاصی سیّد کمال الدین حیدر، عرف محمد میر الحسن الحسینی نے زبانِ اُردو میں ترجمہ کیا۔"[۴]

اس تحریر سے معلوم ہوا کہ سیّد محمد میر نے لارڈ بروہم (Lord Brougham) کی کتاب

"A treatise on the Objects, Advantages and Pleasure of Science" کا ترجمہ بہ عنوان: رسالہ مقاصد العلوم ابوالفتح، معین الدین، سلطان الزماں، نوشیروان عادل، محمد علی شاہ بادشاہ غازی کے حکم پر محکمہ اجلاس جنرل کمیٹی اسکول بک سوسائٹی کے لیے کیا تھا۔

شاہِ اودھ محمد علی شاہ کا پورا نام (مع القابات) نصیر الدولہ، فارس الملک، ابوالفتح، معین الدین، سلطان الزماں، نوشیروان عادل مرزا محمد علی خاں بادشاہ غازی، سپہدار جنگ تھا۔ محمد علی شاہ، ابنِ سعادت علی خاں شاہ اودھ نصیر الدین حیدر کی وفات کے بعد ۸ رجولائی ۱۸۳۷ء کو ۶۳ برس کی عمر میں تخت نشین ہوا۔ شاہ اودھ محمد علی شاہ غازی کو علم دوستی

اپنے والد نواب سعادت علی خاں برہان الملک سے ورثے میں ملی تھی اور رسالہ مقاصد العلوم کا ترجمہ از سید محمد میر اس علم دوستی کی یادگار ہے۔ محمد علی شاہ غازی کا زمانہ ۷ر جولائی ۱۸۳۷ء تا مئی ۱۸۴۲ء تک ہے۔

اب ملاحظہ ہو راسلس (ترجمہ از سیّد محمد میر) کے دیباچے سے اقتباس:

"عاصی کمال الدین حیدر عرف محمد میر حسنی الحسینی نے واسطے صاحبانِ عالی شان آگرہ اسکول بک سوسائٹی کے، تاریخ راسلس شہزادے کی کہ جسے ڈاکٹر جانسن صاحب نے بہ کمالِ فصاحت اور بلاغت تحریر کیا ہے اور صاحبانِ عالی شان بھی اس رسالے کو بہت عزیز رکھتے ہیں، زبانِ اُردو میں ترجمہ کیا کہ صاحبانِ فہم و فراست کو تہذیبِ اخلاق بخوبی دریافت ہو۔"

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ "آگرہ اسکول بک سوسائٹی" کیا تھی اور اس کے "صاحبانِ عالی شان" کون لوگ تھے۔ جن کے لیے شاہِ اودھ کے حکمِ خاص کے تحت ترجمہ کیا جا رہا ہے۔

اس کھوج میں نکلیں تو ذرا پیچھے ہٹ کر دیکھنا ہوگا۔ غازی الدین حیدر اور نصیر الدین کے رصدخانۂ سلطانی کا مہتمم کرنل ولکاک تھا، جس کی زیرِ نگرانی اسکول بک سوسائٹی (اودھ) لکھنؤ اور اس کی ذیلی شاخ کے طور پر آگرہ اسکول بک سوسائٹی کام کر رہی تھی۔ کرنل ولکاک کے ساتھ نصیر الدین حیدر کے ایک یورپی مصاحب ہلٹن نے اسکول بک سوسائٹی کے مترجمین کے کام کی نگرانی کا فریضہ انجام دیا۔

محمد علی شاہ غازی کے دور میں عہدۂ ریزیڈنٹی پر کرنل جان لو مقرر ہوا۔ کچھ مدّت جنرل کانفیلڈ راور اس کے بعد ۱۶ر مئی ۱۸۴۲ء یعنی محمد علی شاہ غازی کی وفات تک کرنل جان لو اس عہدے پر مامور رہا۔ یوں محمد شاہ غازی کے عہد میں رصدخانۂ سلطانی کے ساتھ اسکول بک سوسائٹی لکھنؤ اور آگرے کا انتظام و انصرام کرنل جان لو اور جنرل کانفیلڈر کے زیرِ نگرانی رہا۔ ۱۸۳۹ء میں صاحبانِ عالی شان سے مراد یہی دو حضرات ہیں جو ایسٹ انڈیا کمپنی کی مجلسِ نظما (Court of Directors) کی زیرِ نگرانی اودھ میں قلعہ سینٹ جارج مدراس کے حسبِ منشاء

اسکول بک سوسائٹی کی نگرانی کا فریضہ انجام دے رہے تھے۔

سیّد محمد میر لکھنوی کو لکھنوی دربار میں عہدہ اور عزت ملنے والی بات کی تصدیق شاہ نصیر الدین حیدر (۱۸۲۷ء تا ۱۸۳۷ء) کے مقرب خاص اور سیّد محمد میر لکھنوی کے سسر ظفر الدولہ کپتان فتح علی خاں سے متعلق محمد نجم الغنی خاں رام پوری کے اس بیان سے ہوتی ہے:

"ظفر الدولہ کپتان فتح علی خاں کے بڑے بیٹے محمد علی خاں کا اقبال الدولہ خطاب تھا اور عہدہ جرنیلی کی نیابت ان سے متعلق تھی جو کیواں جاہ کے پایہ نام تھا اور فتح علی خاں کے دوسرے بیٹے کا خطاب مکرم الدولہ اور تیسرے کا خطاب امجد الدولہ تھا' ان دونوں کے متعلق پلٹنیں تھیں اور فتح علی خاں کے یہ تین داماد تھے' ایک مرزا حسنو' جن کے سپرد جلیبی توپ خانہ تھا' دوسرے میر علی اکبر پسر محمد علی شیر یہ بائیس پلٹن کے مختار تھے اور تھوڑے سے سوار بھی ان کے ماتحت تھے' تیسرے محمد میر یہ ساداتِ بارہ کے گھرانے سے تھے اور عدالت اُن کے سپرد تھی۔"[۱۰]

اس بیان سے یہ طے پایا کہ (۱) سیّد محمد میر کا تعلق ساداتِ بارہ سے تھا' جو سیّدانِ بادشاہ گر" کے نام سے مشہور ہیں۔ (۲) اُن کے سسرالی رشتے دار اعلیٰ عہدوں سے فائز تھے۔ (۳) خود سیّد محمد میر اودھ کی عدلیہ کے سربراہ تھے۔

یہاں مہاراجہ دِگ بجے سنگھ کا انھیں قدیمی لکھنوی کہنا بھی ثابت ہوا اور کربلائے خدا بخش سے متعلق ہونا بھی۔ واضح رہے کہ لکھنؤ کی "کربلائے خدا بخش" شبیہہ کربلا بھی جسے سیّد محمد میر کے پُرکھے میر خدا بخش نے تعمیر کروایا تھا۔[۱۱]

محمد نجم الغنی خاں رامپوری کے مطابق سیّد محمد میر کے بیٹے سلام اللہ خاں کی شادی تفضل حسین خاں کی بیٹی کے ساتھ ہوئی۔ واضح رہے کہ تفضل حسین خاں نے شاہِ اودھ آصف الدولہ (۱۷۷۵ء۔ ۱۷۹۷ء) کے عہدِ حکومت میں اُن کی نیابت کا فریضہ انجام دیا تھا۔[۱۲]

سیّد محمد میر لکھنوی کے بیٹے کی تفضل حسین خاں کے ہاں شادی تک کے زمانی تسلسل کو

سامنے رکھیں تو قیاس کیا جا سکتا ہے کہ سیّد محمد میر کو عدلیہ کی سربراہی نصیر الدین حیدر (۱۸۲۷ءتا ۱۸۳۷ء) کے زمانے میں تفویض ہوئی ہوگی جب کہ محمد علی شاہ غازی کے عہد تک دربار کے ساتھ یہ تعلق قائم رہا ہوگا۔

ترجمہ راکلس کے دیباچہ نگار پادری جان جیمز مور کے مطابق :

(۱) "۔۔۔ اپنے منشی کے بار بار اصرار پر مرتب نے بیتوں کے پیرائے میں چند ایک ضرب الامثال کے اندراج کی اجازت دے دی ہے۔" [۱۳]

(ترجمہ : محمد سلیم الرحمٰن)

(۲) "مسودے پر نظر ثانی اور چھاپے خانے کے لیے پُروفوں کی تصحیح کے دوران میں منشی عبارت کو بالعموم بلند آواز سے پڑھتا تھا اور کبھی ایسا نہ ہوا کہ قصّے کا پُرلطف موضوع اور مشرقی تشبیہات مشن کے سررشتے کے دیسی باشندوں اور مدرسے کے نوجوانوں کو اس جگہ تک کھینچ لانے میں ناکام رہی ہوگی۔" [۱۴]

(ترجمہ : محمد سلیم الرحمٰن)

محولہ بالا نمبر ایک اقتباس سے معلوم ہوا کہ سیّد محمد میر (جنھیں مترجم کی بجائے مرتب لکھا گیا ہے) کو ترجمہ کرنے کے دوران منشی کی سہولت حاصل تھی۔ یہ وہ سہولت ہے جو کمپنی کے دورِ حکومت میں بہت بڑے عہدیداروں کو حاصل تھی۔ فورٹ ولیم کالج میں پروفیسر اور اسسٹنٹ پروفیسر ہی اس سہولت کا فائدہ اُٹھا سکتے تھے۔[۱۵] یوں ہمارے گذشتہ بیان کی مکرّر تصدیق ہوتی ہے کہ سیّد محمد میر محض ایک مترجم یا منشی نہ تھے بلکہ ایک اعلیٰ عہدے دار تھے۔

محولہ بالا نمبر دو اقتباس کے مطابق اسکول بک سوسائٹی آگرہ کا دفتر (جسے منشی کا سررشتہ لکھا گیا ہے) آگرہ اسکول بک سوسائٹی کے تحت کام کرنے والا مدرسہ اور سوسائٹی کا پریس (گرین پریس آگرہ) ایک ہی عمارت میں تھے۔ آخر الذکر اقتباس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ آگرہ اسکول بک سوسائٹی پر کمپنی بہادر کے اثر کا غماز ہے نیز پادری جان جیمز مور کی وہاں موجودگی اس بیان

کی مکرر تصدیق کرتی ہے۔

پادری جان جیمز مور کے آخرالذکر بیان سے یہ بھی معلوم ہوا کہ چھاپے خانے کے لیے پروفوں کی تصحیح کرانے والے منشی محمد فتح اللہ خاں اکبر آبادی مشن پریس (گرین وے) آگرے میں پادری جان جیمز مور کے منشی تھے جو بہت ممکن ہے انجیل اور بائبل کے تراجم کے سلسلے میں مددگار ہوں۔ واضح رہے کہ بپٹسٹ پادری مشن کے لیے پنڈت مرتونجے ودیا النکار اور رام رام باسو نے پادری ولیم کیری اور مرزا فطرت دہلوی اور عبداللہ نے پادری ہنری مارٹن کی مدد کی تھی۔ یہاں اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ آگرہ اسکول بک سوسائٹی نے آگرے کے دیگر مدارس کی طرح مدرسۂ طبابت آگرہ (قیام ۱۸۴۵ء) کے لیے طب کی کتابیں ترجمہ کروائی تھیں[۱۶] اور ترجمے کا دائرۂ کار بہت پھیلا ہوا تھا۔

علامہ عبداللہ یوسف علی کے مطابق ایسٹ انڈیا کمپنی نے لارڈ ایمہرسٹ (Lord Amherst) کے دور میں یہ فیصلہ کیا تھا:

> "یورپ میں تصنیف شدہ سائنس کی کتابوں کا عربی اور مشرقی زبانوں میں ترجمہ کرنے کے لیے قابل مستشرقین کو مقرر کیا جائے۔ اس میں سخت نقصان کے ساتھ ناکامیابی ہوئی۔ ترجمے پر سولہ روپے فی صفحہ خرچ ہوتے تھے، پھر اسے نہ تو طالب علم سمجھ سکتے تھے اور نہ معلّم۔ چنانچہ تجویز کیا گیا کہ مترجم ہی کو اپنے ترجمے کا مطلب سمجھانے کے لیے ملازم رکھا جائے اور اس پر مزید تین سو روپیہ ماہوار خرچ ہو جاتا تھا۔"[۱۷]

یوں کہا جا سکتا ہے کہ مدرسۂ عالیہ، کلکتہ (قیام: ۱۷۸۰ء) اور فورٹ ولیم کالج کلکتہ (قیام: ۱۰ر جولائی ۱۸۰۰ء) کے بعد سائنٹیفک سوسائٹی لکھنؤ (قیام: ۱۸۳۱ء) کی ذیلی شاخ کے طور پر آگرہ اسکول بک سوسائٹی مغرب سے علمی و ادبی تراجم کے باب میں قدیم ترین ادارہ ہے جو قلعہ سینٹ جارج مدراس اور ایسٹ انڈیا کمپنی کی مجلس نظما (Court of Directors) کے احکامات کا پابند تھا۔

سیّد محمد میر نے قیصر التواریخ کی تالیف کے علاوہ اسکول بک سوسائٹی لکھنؤ / آگرہ کے

لیے انیس کتب کے انگریزی سے تراجم کیے۔[۱۸] جن میں سے ۱۲ کتابی صورت میں مطبوعہ ہیں۔ تفصیل درج ذیل ہے :

(۱) تواریخ راسلس شہزادہ حبش کی مصنفہ: ڈاکٹر سیموئل جانسن، ترجمہ: سید محمد میر برائے آگرہ اسکول بک سوسائٹی، آگرہ، گرین وے (مشن) پریس، طبع اول : ۱۸۳۹ء

کوائف : ڈاکٹر سیموئل جانسن کی کتاب راسلس برطانیہ سے پہلی بار ۱۷۵۹ء میں شائع ہوئی تھی۔ سید محمد میر نے اپنے ایک منشی کی مدد سے (جو بہت ممکن ہے محمد فتح اللہ خاں اکبرآبادی ہو) ترجمہ مکمل کیا۔ ترجمے کی تصحیح پادری جان جیمز مور نے محمد فتح اللہ خاں اکبرآبادی کے ساتھ مل کر کی اور یہ کتاب پادری جان جیمز مور کے اہتمام سے شائع ہوئی۔

کتاب کے دوسرے ایڈیشن مطبوعہ، مطبع سلطانی لکھنؤ ۱۸۲۹ء کا حوالہ مختلف فہارس کتب میں ملتا ہے جس میں اس کتاب کا نام قصہ راسلس ولایت حبش کے شہزادے کا درج ہے۔[۱۹] ڈاکٹر محمد اسلم فرخی نے مولانا حامد حسن قادری مؤلف داستان تاریخ اودھ کے حوالے سے اس کتاب کے ایک اور ترجمے از مولوی عنایت اللہ دہلوی کی خبر دی ہے۔ وثوق سے کہا جا سکتا ہے کہ مولوی عنایت اللہ دہلوی کا ترجمہ کتابی صورت میں کبھی شائع نہیں ہوا۔

نمونۂ عبارت :

"شہزادے نے استفسار کیا کہ اہل یورپ کس وجہ سے اس قدر صاحب قوت اور ذی شوکت ہیں اور کیوں ایسا آسانی سے ایشیا اور ولایت افریقہ میں تجارت و فتحیابی کے واسطے آتے جاتے اور کامیاب ہوتے ہیں۔ کیا اہلِ ایشیا اور افریقہ ان ملکوں کے کناروں پر نہیں جا سکتے۔ کس لیے کہ وہ ہوا، جو انھیں پھیر لے جاتی ہے وہی ہمیں بھی وہاں لے جائے گی۔ املاک نے گذارش کی کہ وے ہم سے بڑھ کے صاحبِ قوت و استعداد ہیں۔ کس واسطے کہ زیادہ تر عاقل و ہوشیار ہیں اور دانائی ہمیشہ نادانی پر غالب

ہوتی ہے۔ جس طرح سے انسان حیوانات کا حاکم ہے۔ لیکن یہ کہیے کہ
ان کی عقل ہماری خردمندی پر کیوں مزید فوقیت رکھتی ہے، مجھے
اس کا سبب معلوم نہیں سوائے اس کے کہ شاید خدا کی مرضی ہو جو
تمھاری فہم و فراست سے دور ہے۔"

کتاب کے اصل متن کا ترجمے سے موازنہ کرنے کے بعد محمد سلیم الرحمٰن لکھتے ہیں :

"پادری جان جیمس مور نے اپنے پیش لفظ میں تسلیم کیا ہے کہ ترجمہ
اغلاط سے خالی نہیں۔ غلطیاں تھوڑی ہوں تو مضائقہ نہیں، لیکن
مترجم نے جابجا ٹھوکریں کھائی ہیں۔ بعض جگہ پورے کا پورا جملہ مترجم
یا مصلح کے پلّے نہیں پڑا۔ بعض جملے اور اسمائے صفت ترجمہ ہونے
سے رہ گئے ہیں۔ پتا نہیں یہ بھول چوک کا نتیجہ ہے یا دیدہ و دانستہ
ترجمہ نہیں کیا گیا۔ کم از کم ایک جگہ اپنی طرف سے عبارت بڑھا دی
ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ سیّد محمد میر کو انگریزی پر کوئی خاص عبور نہ
تھا اور پادری مور کو اُردو ٹھیک طرح نہ آتی ہوگی۔ ترجمے کی تصحیح
پر بھی خاطر خواہ توجہ نہیں دی گئی۔

تاہم ان مقامات کو چھوڑ کر، جہاں مترجم کی کم فہمی یا کج فہمی
کی وجہ سے مطلب غتربود ہو گیا ہے۔ ترجمہ آسانی سے پڑھا جاتا
ہے۔ اس کی خامیاں اس وقت نمایاں ہوتی ہیں جب اصل سے
موازنہ کیا جائے۔ کتاب کی تاریخی اہمیت سے انکار ممکن نہیں۔ اُردو
میں شاید پہلی بار انگریزی ادب کی کسی معروف کتاب کا ترجمہ
کیا گیا۔" [۲۰]

واضح رہے کہ راسلس ڈاکٹر سیموئل جانسن کی ایک ایسی تحریر ہے جسے اس نے انتہائی
کس مپرسی کے عالم میں اپنی والدہ کی تجہیز و تکفین کی خاطر محض چند گھنٹوں میں قلم بند کیا اور
اسے اُردو میں پہلی بار ترجمہ ہونے کا اعزاز حاصل ہوا۔ اس کے چالیس برس بعد محمد حسین آزاد

نے اپنی کتاب نیرنگِ خیال (دو جلدیں) میں ڈاکٹر جانسن کے سات مضامین کا آزاد ترجمہ کیا تھا۔

نیرنگِ خیال جلد اوّل مطبوعہ: لاہور، مفید عام پریس، طبع اوّل: ۱۸۸۰ء میں ڈاکٹر جانسن کے چھ مضامین کا ترجمہ شامل ہے:

۱- "An Allegorical History of rest and Labour"

بعنوان: "آغاز آفرینش میں باغِ عالم کا کیا رنگ تھا اور رفتہ رفتہ کیا ہو گیا۔"

۲- "Truth, Falsehood and Fiction, an Allegory"

بعنوان: "سچ اور جھوٹ کا رزم نامہ۔"

۳- "The Garden of Hope"

بعنوان: "گلشنِ امید کی بہار۔"

۴- "The Voyage of Life"

بعنوان: "سیرِ زندگی۔"

۵- "The Conduct of patronage"

بعنوان: "علوم کی بدنصیبی۔"

۶- "An allegory of with and learning"

بعنوان: علمیت اور ذکاوت کے مقابلے۔"

نیرنگِ خیال، جلد دوم مطبوعہ، لاہور، وکٹوریہ پریس، طبع اوّل: ۱۹۲۳ء میں ڈاکٹر جانسن کا اکلوتا مضمون: "an allegory of criticism" بعنوان "نکتہ چینی" شامل ہے۔

(۲) رسالہ علوم طبیعہ[۲۱] نام مصنف ندارد/ ترجمہ: سیّد محمد میر، طبع اوّل، گرین وے پریس آگرہ، سنہ نامعلوم، لگ بھگ ۲۹-۱۸۲۸ء

(۳) رسالہ ہیئت[۲۲] از ڈاکٹر ولسن، ترجمہ: سیّد محمد میر- طبع اوّل: گرین وے پریس آگرہ، لگ بھگ ۲۹-۱۸۲۸ء

(۴) رسالہ دیگھا ہیئت[۲۳] از ڈاکٹر ہڈنگل، ترجمہ: سید محمد میر، طبع اوّل، گرین وے پریس آگرہ، لگ بھگ ۲۹-۱۸۲۸ء

(۵) رسالہ علم الکیمیا[۲۴] از ریورنڈ چارلس، ترجمہ: سیّد محمد میر، طبع اوّل، گرین وے پریس آگرہ، ۱۸۲۸ء

'کیمسٹری سے متعلق ریورنڈ چارلس کا یہ رسالہ اس کی ایک ضخیم کتاب کا پہلا حصہ ہے. یہ کتاب برطانیہ لندن سے پہلی بار ۱۸۱۸ء میں طبع ہوئی. رسالہ علم الکیمیا کا ایک اور ترجمہ رسالہ علم ثقیل مدرسۂ فخریہ حیدرآباد دکن کے لیے نواب محمد فخرالدین خاں شمس الامرا نے کروایا تھا جس کے مترجمین میں میر امّن دہلوی، غلام محی الدین حیدر آبادی، مسٹر جونس اور موسیو ٹنڈرس شامل تھے." ستہ شمسیہ" سلسلے کی یہ پہلی جلد ہے جو حیدرآباد دکن کے سنگی چھاپہ خانے سے ۱۸۴۰ء میں شائع ہوئی.[۲۵]

(۶) رسالہ علم المناظر، از ریورنڈ چارلس، ترجمہ: سید محمد، طبع اوّل، گرین وے پریس آگرہ، ۱۸۲۸ء

اس رسالے کا دوسرا ترجمہ میر امّن دہلوی، غلام محی الدین حیدرآبادی، مسٹر جونس اور موسیو ٹنڈرس نے "ستہ شمسیہ" سلسلے کی کتاب مطبوعہ: ۱۸۳۹ء کے لیے رسالہ علم انظار کے نام سے کیا تھا۔

(۷) رسالہ قوتِ مقناطیس، از ریورنڈ چارلس، ترجمہ: سیّد محمد میر، طبع اوّل، گرین وے پریس آگرہ، ۱۸۲۸ء

اس رسالے کا دوسرا ایڈیشن مطبع العلوم دہلی سے ۱۸۵۰ء میں شائع ہوا۔ دہلی کالج والوں نے اس ترجمے کا نام تبدیل کرکے رسالہ مقناطیس کردیا اور سرورق پر سید محمد میر کے بجائے ان کا اصل نام سیّد کمال الدین حیدر شائع کیا۔ عبارت درج ذیل ہے:

"ترجمہ کیا ہوا سیّد کمال الدین حیدر لکھنوی کا گنج علوم مفیدہ سے۔"

سیّد محمد میر کے اسی ترجمے کی ابتدا میں علم مقناطیس سے متعلق اصطلاحات کے مترادفات درج ہیں جیسے:

Artificial Magnet — مقناطیسِ مصنوعی

Weak Magnet — ضعیف مقناطیس

Soft Iron — کوفت پذیر لوہا

Fibre — ریشہ

مترجم اس کتاب میں علمی حلقوں کو آج بھی متاثر کرتا ہے۔ استقامت پذیر سوزن، نرم مقراضی فولاد اور مقناطیسی خطوط انحراف جیسے مترادفات آج بھی مقناطیس سے متعلق ترجموں میں دکھائی دیتی ہیں۔ پوری کتاب میں معدودے چند انگریزی الفاظ بجنسہ برتے گئے ہیں۔[۲۶]

ریورنڈ چارلس کی اس کتاب کا دوسرا ترجمہ رسالۂ علم ہیئت کے نام سے میر امّن دہلوی، غلام محی الدین حیدر آبادی، مسٹر جونس اور موسیو ٹنڈرس نے "ستہ شمسیہ" سلسلے کی کتاب مطبوعہ ۱۸۴۰ء کے لیے کیا تھا۔

(۸) رسالہ علم الماء، از ریورنڈس چارلس، ترجمہ: سیّد محمد میر، لکھنؤ، مطبع سلطانی، طبع اوّل: گرین وے پریس آگرہ، ۱۸۲۸ء

اس کتاب کا دوسرا ترجمہ "ستہ شمسیہ" سلسلے کے لیے رسالہ علم آب کے نام سے میر امّن دہلوی، غلام محی الدین حیدر آبادی، مسٹر جونس اور موسیو ٹنڈرس نے کیا تھا جو حیدر آباد دکن کے سنگی چھاپے سے ۱۸۲۸ء میں طبع ہوا۔

(۹) اصولِ منطق، نام مصنف ندارد، ترجمہ: سیّد محمد میر، طبع اوّل: دہلی، مطبع العلوم، ۱۸۴۴ء

دہلی کالج سے شائع ہونے والی اس کتاب کے ۵۳ صفحات ہیں۔

(۱۰) رسالہ علم الہوا، از ریورنڈ چارلس، ترجمہ: سیّد محمد میر، لکھنؤ، مطبع سلطانی، طبع اوّل: گرین وے پریس آگرہ، ۱۸۲۸ء

اس کتاب کا دوسرا ترجمہ رسالہ علم الہوا کے نام سے میر امّن دہلوی، غلام محی الدین حیدر آبادی، مسٹر جونس اور موسیو ٹنڈرس نے "ستہ شمسیہ" سلسلے میں کیا تھا جو حیدر آباد دکن کے سنگی چھاپہ خانے سے ۱۸۳۹ء میں طبع ہوا۔

(۱۱) رسالہ علم الحرارت، از ریونڈ چارلس، ترجمہ: سیّد محمد میر لکھنوی، مطبع سلطانی، طبع اوّل: گرین وے پریس آگرہ، ۱۸۲۸ء

اس کتاب کا دوسرا ترجمہ رسالہ علم برق کے نام سے میر امّن دہلوی، غلام محی الدین حیدر آبادی، مسٹر جونس اور موسیو ٹنڈرس نے "ستہ شمسیہ" سلسلے میں کیا تھا جو حیدر آباد دکن کے سنگی چھاپے خانے سے ۱۸۳۹ء میں طبع ہوا۔

(۱۲) رسالہ مقاصد العلوم، از لارڈ براہم، ترجمہ: سیّد محمد میر، طبع اوّل: کلکتہ ۱۸۴۱ء (بحوالہ: "الفہرست" مرتبہ، سجاد مرزا بیگ)

یہ رسالہ Lord Brogham کی کتاب "A Treatise on the Objects, Advantages and Pleasures of Science" کا ترجمہ ہے۔ طبع دوم کے لیے اس کا نام سائنس کے فوائد و اعمال کر دیا گیا تھا، یہ اڈیشن ۱۸۴۳ء کا ہے۔

(۱۳) قیصر التواریخ (دو جلدیں) مؤلفہ: سیّد محمد میر، طبع اوّل: مطبوعہ نولکشور پریس لکھنؤ و کانپور۔ کتاب کا دیباچہ مہاراجہ دِگ بجے سنگھ کا ہے۔

(نوٹ) ڈاکٹر محمد اسلم فرخی کے کتب خانۂ خاص، انجمن ترقیِ اُردو (پاکستان) کراچی میں پہلی جلد کے تیسرے اڈیشن کے دو نسخے محفوظ ہیں جو نومبر ۱۹۰۷ء میں کانپور سے طبع ہوئے تھے۔ جلد دوم (طبع دوم) ۱۸۹۶ء کی ہے۔

سیّد محمد میر لکھنوی کے اس مطبوعہ کام کے علاوہ سات غیر مطبوعہ مسودات بھی تھے جن کی اطلاع قدیم فہارس کتب سے ملتی ہے۔ قیاس غالب ہے کہ سیّد محمد میر کے علمی کام کو جب دہلی کالج سے دوبارہ شائع کیا جا رہا تھا تو بقیہ سات غیر مطبوعہ مسودات بھی ان کی تحویل میں ہوں۔ صد افسوس کہ سلطنتِ اودھ کے نامناسب انجام اور دہلی کالج کے کتب خانے میں آتش زدگی (۱۸۵۸ء) نے وہ تمام آثار مٹا کر رکھ دیے جن سے غیر مطبوعہ کام کی نشاندہی ہوتی ہے۔ ◆◆

حواشی

۱۔ "تواریخ راسلس شہزادہ حبش کی" (مصنف: ڈاکٹر سیموئل جانسن ۱۷۵۹ء) ترجمہ: سید محمد میر لکھنوی، نظر ثانی: پادری جان جیمز مور و منشی محمد فتح اللہ خاں اکبرآبادی، مطبوعہ: گرین وے پریس آگرہ، طبع اول ۱۸۳۹ء، مع دیباچہ بہ زبان انگریزی از پادری جان جیمز مور۔

۲۔ ڈاکٹر جان گلکرسٹ کی یہ کتاب دوسری بار مجلسِ ترقی ادب، لاہور نے "قواعدِ زبانِ اُردو" کے نام سے شائع کی ہے۔

۳۔ سید محمد میر نے یہ کتاب برطانوی مورخ سر ہنری ایلیٹ (یکے از مؤلفین: "تاریخ ہند: بقول مورخینِ ہند") کے ایما پر مرتب کی تھی۔ "قیصر التواریخ" (دو جلدیں) پہلی بار نول کشور لکھنؤ اور کانپور سے شائع ہوئی۔ ڈاکٹر محمد اسلم فرخی کے مطابق انجمن ترقیِ ہند (پاکستان) کراچی کے کتب خانۂ خاص میں "قیصر التواریخ" کی جلد اول کے تیسرے ایڈیشن کے دو نسخے موجود ہیں جو نومبر ۱۹۰۷ء میں کانپور سے طبع ہوئے۔ جلد دوم: طبع دوم: ۱۸۹۶ء کی مطبوعہ ہے۔

۴۔ دیباچہ "قیصر التواریخ" از مہاراجہ دِگ بجے سنگھ سے اقتباس۔

۵۔ اپنی ابتدا میں یہ کتب خانہ ایک پُرانے محل میں واقع تھا، جسے "پرانا دولت خانہ" کہا جاتا تھا۔ اب دریائے گومتی کے آہنی پل اور رومی دروازے کے درمیان اس کے آثار بھی معدوم ہو چکے ہیں۔ نواب غازی الدین حیدر کے زمانے میں یہ کتب خانہ اپنے جوبن پر تھا اور اس کی فرح بخش اور توپ خانے کی عمارتوں تک پھیل گئی تھی۔

۶۔ مقامی اہلِ فن کا یہ حال تھا کہ بے مثل نثر نگار رجب علی بیگ سُرور کو غازی الدین حیدر کے زمانے میں دیس نکالا تھا۔ سُرور لکھنؤ سے کان پور ہجرت کر گئے اور کئی برس لکھنؤ کے فراق میں رویا کیے۔ انھیں نصیر الدین حیدر نے بھی معاف نہ کیا، یہاں تک کہ رجب علی بیگ سُرور کو واجد علی شاہ کے زمانے میں لکھنؤ لوٹنا نصیب ہوا۔ "فسانۂ عجائب" کی تکمیل ۱۲۴۰ھ مطابق ۱۸۲۴ء کی ہے۔ دوسری طرف نصیر الدین حیدر رجب ۱۸۲۸ھ میں تخت نشین ہوا تو پادری ہنری مارٹن کی فارسی میں ترجمہ کردہ بائبل (تکمیل: ۱۸۲۶ء) اسے تخت نشینی

کے موقع پر پیش کی گئی اور اُس نے انعام سے نوازا۔

۷۔ صفحۂ اوّل: "رسالہ مقاصد العلوم"، مطبوعہ کلکتہ طبع اوّل ۱۸۴۱ء

۸۔ مولانا حکیم محمد نجم الغنی خاں رامپوری (۱۸۵۹ء - ۱۹۳۲ء) مؤلف "تاریخ اودھ" (۵ جلدیں) مطبوعہ نفیس اکیڈمی کراچی، طبع سوم جنوری ۱۹۷۸ء، نواب محمد علی شاہ کی تخت نشینی سے متعلق رقمطراز ہیں:

"۱۴ ربیع الثانی ۱۲۵۳ھ مطابق ۸ جولائی ۱۸۳۷ء کو چھ گھڑی دن چڑھے رسم ادا ہوئی، حاضرینِ موقع، روشن الدولہ اور سبحان علی خاں اور دوسرے ارکین سلطنت اور ملازمین شاہی نے نذریں گزرانیں اور ابوالفتح معین الدین، محمد علی شاہ کہلانے لگے۔" (جلد پنجم: صفحہ ۲۱-۲۲)

نواب غوث محمد خاں والی جاورہ کی کتاب "سیر المحتشم" میں مذکور ہے کہ مسند نشینی کے وقت محمد علی شاہ مرض تشنج میں پاؤں سے معذور تھے۔ اپنے بیٹے کو ثریا جاہ خطاب دے کر ان کی ولیعہدی کی منظوری لارڈ آکلینڈ گورنر جنرل سے چاہی۔ چنانچہ اس کی منظوری آگئی۔ واضح رہے کہ محمد علی کے بیٹے اور ولیعہد امجد علی شاہ ثریا جاہ کے عہد میں مدرسہ شاہی کی بنیاد پڑی اور رصد خانۂ سلطانی درست ہوا۔

مؤلف "تاریخ اودھ" کے مطابق محمد علی شاہ غازی اور سرکار کمپنی کے درمیان ۱۰ جمادی الآخر مطابق ۱۱ ستمبر ۱۸۳۷ء کو ایک عہد نامہ قرار پایا جس پر بادشاہ نے بشکل رضامندی ظاہر کی۔ نئے عہد نامے کی رو سے عہد نامۂ منعقدہ ۱۰ نومبر ۱۸۰۱ء کی کئی دفعات میں ترمیم کی گئی مگر کورٹ آف ڈائرکٹرز نے اس عہد نامے کو نامنظور کر دیا اور حکم دیا کہ جس طرح کا رابطہ اب تک اس ملک کے ساتھ جاری رہا ہے وہی آیندہ رہے گا۔" (جلد پنجم: صفحہ ۲۵-۲۶)

واضح رہے کہ ۱۰ نومبر ۱۸۰۱ء کو محمد علی شاہ غازی کے والد نواب سعادت علی خاں (۱۷۲۲ء - ۱۷۳۹ء) نے اس عہد نامے پر جو پہلے سے مرتب تھا دستخط کیے تھے اور ۱۴ نومبر ۱۸۰۱ء کو بنارس میں دریائے گنگا کے کنارے لارڈ ولزلی نے اس کو اپنے نام سے مزین کیا۔ اس عہد نامے کے موافق سرکار کمپنی کو وہ ملک حاصل ہوا جس کی آمدنی سکۂ لکھنؤ سے ایک کروڑ

پینتیس لاکھ بارہ ہزار آٹھ سو اٹھتر روپیہ بارہ آنہ تین پائی مع خرچہ تحصیل کے تھی۔ (بحوالہ "تاریخ اودھ" جلد چہارم صفحہ ۳۹)

محمد علی شاہ غازی کا انتقال ۶ مئی ۱۸۴۲ء کو ہوا اور امام باڑہ حسین آباد میں دفن ہوکر "فردوس منزل" لقب پایا۔ (بحوالہ "تاریخ اودھ)

. بحوالہ "تاریخ اودھ" از محمد نجم الغنی خاں رامپوری

. بحوالہ "تاریخ اودھ" حصہ چہارم صفحہ ۲۱۵

. بحوالہ "تاریخ اودھ" از محمد نجم الغنی خاں رامپوری

. بحوالہ "تاریخ اودھ" از محمد نجم الغنی خاں رامپوری، جلد سوم، صفحہ ۳۴۶

. بحوالہ دیباچہ "راسلس" مترجم: سید محمد میر، مطبوعہ آگرہ گرین وے پریس، طبع اوّل: دسمبر ۱۸۳۹ء

. ایضاً۔

. پروسیڈنگز آف دی کالج آف فورٹ ولیم، ہوم ڈیپارٹمنٹ پبلک پروسیڈنگز اور جنیل مسلینیس جلد ۱، ۲ امپیریل ریکارڈ ڈیپارٹمنٹ، دہلی۔

. مدرسہ طبابت آگرہ کے لیے کیے گئے تراجم طلبار کی سہولت کے لیے رومن رسم الخط میں شائع کیے گئے تھے۔ اس نوع کی "اناٹومی" سے متعلق ایک کتاب کا حوصلہ مختلف فہارس کتب میں مل جاتا ہے۔

. بحوالہ "انگریزی عہد میں ہندوستان کے تمدن کی تاریخ" از علامہ عبداللہ یوسف علی الہ آباد ہندوستانی اکیڈمی (یو۔پی) طبع اوّل: ۱۹۳۶ء، صفحہ ۱۵۸۔

. بحوالہ "مغربی تصانیف کے اُردو تراجم" از میر حسن، مولوی؛ حیدرآباد دکن، ادارۂ ادبیات اُردو خیریت آباد، بار اوّل؛ ۱۹۳۹ء

. "الفہرست" مرتبہ: سجاد مرزا بیگ دہلوی، حیدرآباد دکن، نظام پریس، طبع اوّل، ۱۹۲۳ء نیز "مغربی تصانیف کے اُردو تراجم" از میر حسن مولوی، حیدرآباد دکن: ادارۂ ادبیاتِ اُردو خیریت آباد، بار اوّل؛ ۱۹۳۹ء

. حواشی؛ ترجمہ "پیش لفظ" از پادری جان جیمز مور، مطبوعہ "قومی زبان" کراچی،

شمارہ مئی ۱۹۸۸ء، صفحہ ۶۳

۲۱۔ بحوالہ "مغربی تصانیف کے اُردو تراجم" از میر حسن، مولوی

۲۲۔ ایضاً

۲۳۔ ایضاً

۲۴۔ ایضاً

۲۵۔ "مغرب سے نثری تراجم" از مرزا حامد بیگ، ڈاکٹر۔ طبع اوّل: مقتدرہ قومی زبان" اسلام آبا
۱۹۸۸ء، صفحہ ۲۵۷

۲۶۔ ایضاً، صفحہ ۱۵۵ بحوالہ "الفہرست"۔

شعری ترجمے کے آداب

قاضی سلیم

اُردو میں تخلیقی ادب کے ترجموں کا کام غیر ضروری اور غیر اہم سمجھا جاتا ہے۔ خود مکتفی ہونے کا احساس شاید ہم میں کچھ زیادہ ہی ہے، یہاں تک کہ اپنے ہی ملک کی دوسری زبانوں کے شہ پاروں سے بھی واقف نہیں ہو پاتے جب کہ دوسری زبانوں والے ہماری اکثر اچھی تحریروں سے آشنا ہیں بلکہ ان سے اپنی زبانوں میں نئے چراغ جلا رہے ہیں۔ اسی طرح یورپ میں اگرچہ کئی زبانیں بولی جاتی ہیں مگر باہمی ترجموں کے توسط سے خصوصاً انگریزی کے واسطے سے پورا برِ اعظم ایک لڑی میں پُرویا ہوا لگتا ہے۔ بڑے شاعر اپنے سے کمتر درجے کے شاعروں کے ترجمے میں عار نہیں سمجھتے۔ بعض مترجمین نے تخلیقی فن کاروں سے زیادہ عزت حاصل کی ہے۔ اسپین، یونان، فرانس یا جرمنی کسی زبان میں کوئی بڑا اعزاز حاصل کرے تو اس کے کئی کئی ترجمے لائبریریوں میں پہنچ جاتے ہیں۔ کسی بھی ادبی تحریک یا نزاع کی گونج ہر جگہ سُنائی دینے لگتی ہے۔ جاپانی زبان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ جس وقت یورپین شاعری کے ترجمے وہاں پہنچے تب ہی جاپانیوں نے اپنی عظیم ادبی روایات کی بازیافت کی۔ انسانی سوچ اور تخلیقی رو کے ہر موڑ سے آج ترجموں کے واسطے سے ہم اسی طرح واقف ہیں جس طرح سائنس کی کوئی نئی دریافت یا اختراع دُنیا میں تہلکہ مچادیتی ہے چاہے اس کا ظہور کسی جگہ ہوا ہو۔ ایک اور ڈھنگ سے سوچیے جس طرح مادّہ فنا نہیں ہوتا آمیزش سے اپنی ہیئت اور شکل تبدیل کرتا رہتا ہے۔ اسی طرح جب کسی انسانی

ذہن میں خیال جنم لیتا ہے تو پھر وہ کبھی نہیں مرتا' بیج کی صورت الگ الگ زمینوں میں بار بار بویا جاتا بار بار پھوٹتا ہے۔ مماثلت اور تضادات کے امتزاج سے نئے نئے روپ لیتا ہے کہ ہم اسے شاید پہچان بھی نہ سکیں۔ نیا ماحول اور نئی آب و ہوا نئے مزاجوں سے مل کر ارتقا کی کڑیاں جڑتی چلی جاتی ہیں' فصلوں کے پھیر بدل سے زمینیں اپنی زرخیزی قائم رکھتی ہیں۔ زندہ سماج کا زندہ ادب تہذیبی لین دین سے رواں دواں رہتا ہے۔ حواس خمسہ کو تازہ کار رکھنے کے لیے نئے نئے دریچے کھلتے رہنے چاہئیں ورنہ عادی آنکھوں کے اندھے پن اور عادی کانوں کے بہرے پن کی وجہ سے زندگی میں اکتاہٹ بے تعلقی بالآخر بے معنویت کا جنم ہوتا ہے۔ شاید اللہ تعالیٰ نے دنیا میں ہر گروہ کی شناخت کے لیے علیٰحدہ علیٰحدہ زبانیں اسی لیے دی ہیں کہ کہیں ساری دنیا ایک جیسا نہ سوچنے لگے' محدود نہ ہو جائے' خیال کے سوتے ہر جگہ سے پھوٹیں' دریا ایک دوسرے سے ملیں لامحدود سمندر بنتا رہے کئی اسرار کھلیں تو کئی سوال کرنے والے بیدار ہوں۔ ہر ہر طلسم کے کئی کئی حل نکلیں۔ اس طرح سوچیے۔ دیکھیے یہی ترجمے کا جواز بھی ہے اور شاید حاصل بھی۔

اُردو اپنی ساخت ہی میں فارسی کو سمیٹ کر اٹھی تھی۔ ہندوستانیت کے خمیر کا سلسلہ دکن سے آگے دور تک قائم نہیں رہ پایا۔ پھر بھی اس دھرتی نے فارسی' عربی سے کاٹے ہوئے قلم کو اس کی اپنی جڑیں عطا کر دیں۔ آج وہ خود مکتفی زبان کے روپ میں پھل پھول رہی ہے گویا اُردو مزاجاً خود ترجمہ' اخذ اور لین دین کی زبان ہے۔ جب تک اُردو کا محاورہ بنتا شاعروں نے فارسی کے محاورے ترجمہ کر کے قبول کر لیے۔ بولی سے ادبی زبان بن جاتا اتنی جلد ممکن نہیں تھا۔ اپنے دامن کی کشادگی اس کی تیز رفتاری اور ارتقا کا راز تھی۔ تشبیہوں' استعاروں' تلمیحوں کا ایک نظام بنا بنایا مل گیا ورنہ اس کے لیے سو سال اور نکل جاتے۔

حیرت اس بات پر ہے کہ تاریخی لحاظ سے جس زبان میں یہ سلسلہ پہلے شروع ہوا اور عملی دوڑ میں پیچھے رہ گئی۔ ہندوستانی زبانوں میں بنگالی اور ملیالم ایسی زبانیں ہیں جو ایک حد تک کرۂ ارض سے جڑی ہوئی ہیں۔ گجراتی اور مرہٹی میں رجحان پچھلی دو دہائیوں سے شروع ہوا ہے۔ ہندوستانی زبانوں کو ایک دوسرے سے قریب لانے کی مہم سرکاری کوششوں سے کچھ تیز ہوئی

ہے مستقبل میں اچھی اُمیدیں وابستہ کی جاسکتی ہیں، فائدہ پہنچانے اور مستفید ہونے کا کام بہت کچھ باقی ہے مگر اُردو میں ابھی فضا ہی ہموار نہیں ہوئی۔ باذوق اُردو گریجویٹ نظم طباطبائی کی اکلوتی نظم پر شاکر و قانع نظر آتے ہیں۔ میراجی اور حسن الدین کے عظیم کارناموں سے ہم نے کچھ نہیں سیکھا بلکہ انھیں بھی قابلِ اعتنا نہیں سمجھا۔ کبھی کبھی ظ۔ انصاری، بدیع الزماں خاور، اعجاز احمد کا مذکور ہوتا ہے اور بس۔ یہ بھی ان کی انفرادی لگن ہے۔

یقیناً ادھر ساہتیہ اکیڈمی اور ترقی اُردو بورڈ نے نثر کی طرف قابلِ قدر پیش رفت کی ہے۔ کئی اچھی کتابیں آگئی ہیں۔ ویسے کہانی، ناول، ڈرامے کو دوسری زبان میں منتقل کرنا نسبتاً آسان ہوتا ہے اس لیے علمی کتابوں کی طرح وضع اصطلاحات کی ذمّے داری بھی نہیں آتی۔ جُزئیات کی تفصیل، کردار کی گفتگو اور عمل پڑھنے والوں کو اجنبی فضاؤں سے آشنا کرکے ان فضاؤں میں قاری کو سانس لینے پر آمادہ کرلیتے ہیں جہاں تخلیق کار لے جانا چاہتا ہے۔ کہانی اچھی ہے تو نفسیاتی طور پر بھی قاری جلد ہی اپنے آپ کو نئے ماحول کے سپرد کردیتا ہے۔ شاعری میں یہ سہولت میسر نہیں۔ شعور میں احساس اور جذبے کی آمیزش سے ایک ہی لفظ کے کئی کئی معنوی سائے جنم لیتے ہیں۔ کنایہ بعض دفعہ صرف لہجے سے پیدا ہوجاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ترجمہ کرنے کے لیے ڈکشنری کی آگاہی کافی نہیں ہے۔ اس تخلیقی رو کے ساتھ چلنا ہوتا ہے جو لفظوں کے سیل کے نیچے بہتی ہے اس لیے شعری ترجمہ نثری تخلیق سے مقابلتاً زیادہ محتاط رویّے کا طالب ہوتا ہے۔ آج میں صرف شاعری کے ترجمے تک اپنی بات محدود رکھوں گا۔ دو طرح کے ترجمے سامنے آتے ہیں۔ ایک تو وہ جو ان باذوق حضرات کی کاوش کا نتیجہ ہیں جو خود شاعر نہیں تھے۔ کوئی تخلیق پسند آئی زبان دانی کے بل پر مماثل الفاظ میں ڈھال لیا۔ دراصل یہ ترجموں کے لیے رف ڈرافٹ ہیں اور بعض دفعہ مضحکہ خیز نتائج سامنے آتے ہیں نہ ان سے اصل شاعر کی عظمت یا انفرادیت کا پتہ چلتا ہے نہ اپنی شاعری کی خوبیاں جگہ پاتی ہیں۔ مجھے تو ان ترجموں کی درسی افادیت پر بھی شک ہے۔ بیزار کن صورت حال پیدا کرنے کا سبب بھی بن سکتے ہیں۔ اس لیے سرے سے میں ان ترجموں کو فی الحال نظر انداز کرتا ہوں، زبان دانوں سے ضرور فائدہ اُٹھایا جاسکتا ہے۔ آئندہ استفادے کی بات میں اس وقت کروں گا جب ترجمے کے

طریقۂ کار کا ذکر ہوگا۔

دوسری طرح کے ترجمے وہ ہیں جو شاعروں نے کیے۔ میرا انہی ترجموں سے واسطہ ہے یہ واسطہ اس لیے نہیں کہ شاعر بحر میں ڈھالنے کا اہل ہوتا ہے بلکہ اس لیے کہ وہ کوئی خیال از سرِ نو تخلیق کر سکتا ہے اور کنایہ کی زبان جانتا ہے۔ نظم زبان سے کٹ کر مُردہ ہو جاتی ہے۔ اپنی زبان کی نئی روح پھونکنا دراصل مسیحائی کا عمل ہے یہ مترجم کی شمولیت کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ ان شاعروں کے لیے کچھ اصول مدون کرنے کی جرأت تو نہیں کروں گا البتہ ترجمے کے طویل تجربے کے بعد مجھے جو کٹھنائیاں پیش آئی ہیں ان کا احاطہ کرنے کی کوشش کروں گا ممکن ہے یہ باتیں میرے پڑھنے والوں کو بعد میں کام آئیں۔

دراصل یہ ترجمے شروع میں میں نے اپنے لیے کیے تھے کہ جب طبعِ رواں رُکے تو مشقِ سخن کا بہانہ بنا رہے مگر بعد میں یہ مشق چکّی کی مشقت ثابت ہوئی۔

میں نے دیکھا کہ دوسری زبان کی شاعری کا کچھ حصّہ سمجھ میں نہیں آ رہا ہے کچھ حصّہ پلّے نہیں پڑتا، حالانکہ ڈکشنری میں سارے مماثل الفاظ موجود ہیں، آخر اس کی کیا وجہ ہے کہ بظاہر ہر لفظ کے معنی جاننے کے باوجود الفاظ کا یہ طلسمی تال میل ہم سے دور جا کھڑا ہوتا ہے۔ اس نکتے کی وضاحت کے لیے شاعری کے چند بنیادی محوروں اور آفاقی محرکات پر غور کیجیے جو عام طور پر شاعری کا موضوع بنتے ہیں۔ انسانی جبلت انسان کا مشترکہ تجربہ ہے مگر اس کے اظہار کی حد بندیاں مختلف ہیں۔ انسان، سماج، کائنات اور خدا کے رشتے کا مسئلہ سبھی کے لیے ہے مگر رشتوں کی تہذیب اور ترتیب کا انداز الگ الگ ہے۔ ازلی المیاتی عناصر جیسے موت اور گزر جانے والے وقت کی ناگزیریت سب کی سوچوں کا محور ہے مگر ان سانحوں سے نبرد آزما ہونے یا انھیں انگیز کر لینے کے مدارج مختلف ہیں۔ جنس کا جذبہ عالمگیر ہے مگر محبت اور اخلاقیات کے سہارے اس کے ارتفاع کی بلندیاں الگ الگ ہیں۔ جو مشترک ہے وہ سمجھ میں آتا ہے، جو مختلف ہے اُلجھاؤ میں ڈالتا ہے اور پھر عقیدے، الوہی حکایتیں، لوک گیت، لوک کہانیاں، کلاسیکی ادب کا ذخیرہ، تاریخ کا جدلیاتی دباؤ، اساطیری نظام یہ ساری جانی انجانی باتیں ملک ملک کی شاعری کو نیا مزاج نیا رنگ اور آہنگ دیتی ہیں بلکہ شاعری ان خزانوں سے اپنی طاقت حاصل

کرتی ہے جو نہ صرف اس زبان کے لکھنے بلکہ پڑھنے والے کی رگ رگ میں رچا بسا ہوتا ہے۔ اجتماعی لاشعور میں موجزن ہے؛ شاعر کے ایک اشارے پر مماثلات غیر محسوس طور پر جڑتے چلے جاتے ہیں۔ ایسی شاعرانہ منطق جنم لیتی ہے جو راست دلوں کو چھو کر اپنی بات بنا کسی دلیل کے منوا نے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ نظم و نثر کے طریقۂ کار کا یہی فرق دراصل ترجمہ کرنے والے کے لیے مشکل پیدا کرتا ہے۔ اس لیے کہ نظم کے نامیاتی پیکر میں شاعر کی اپنی واردات کے راستے اس کے ملک کا ورثہ مخصوص تناظر میں شکلیں بدل بدل کر شریک ہوتا رہتا ہے۔ بعض دفعہ پڑھے لکھے بغیر بھی ہم اپنی سانسوں کے ذریعے اپنے ورثے کو کھینچتے اور چھوڑتے ہیں' اسی لیے تو ایک کنایہ سے بھی ایک فضا ذہن میں زندہ ہو جاتی ہے۔ شاعر تک پہنچنے کی یہی آسانی جو اس زبان کے پڑھنے والوں کو حاصل ہوتی ہے ترجمہ کرنے والے کے لیے راہ کی دیوار بن جاتی ہے۔ تلمیح' تمثیل' سمبلز کی تہہ داریوں کو سمجھے سمجھائے بغیر شاعری کا بھرپور تاثر ممکن ہی نہیں۔ مذکورہ بالا پس منظر کی جانکاری ضروری ہے تبھی ترجمہ نگار نظم کو نئے روپ میں قابلِ قبول بنا پائے گا یا ممکن ہے اسے کسی وقوعہ یا کردار کا مماثل اپنے ہاں مل جائے جیسے میں نے کیوپڈ کے لیے ایک جگہ مدن کا نعم البدل ڈھونڈ لیا تھا۔ مماثلت تو سسی فس اور یاجوج ماجوج میں بھی تلاش کی جا سکتی ہے۔ مگر یہ تلاش زیادہ سود مند نہیں ہوگی۔ اس طریقۂ کار سے معنویت مجروح ہونے کے امکانات بھی ہیں۔ بہتر یہی ہوگا کہ پڑھنے والے کو حتی الامکان نئی فضاؤں میں پہنچانے کی کوشش کی جائے تاکہ نئے دریچے وا ہوں۔ زندگی کی ایک اور جہت سے آشنائی ہو۔ اجنبی فضاؤں کی اُڑان نئی دُنیاؤں کی سیر میں ایک کھوج کی لذّت بھی ہے مگر احتیاط اس امر کی لازمی ہے کہ ماحول اتنا غیر مانوس نہ ہو کہ پڑھنے والے کے ذہن کا سوئچ ہی آف ہو جائے اور چھوڑ چھاڑ کر بھاگ نکلے۔ اجنبیت کو گوارا بنانے کی ایک قابلِ عمل صورت تو یہ ہوگی کہ ہر اشارے پر ایک توضیحی ٹکڑا جوڑ لیا جائے یا اپنے ملکی تصوّرات کی یا اعتقادات کی آمیزش سے اپنا پن پیدا کر لیا جائے۔ ایک مثال سے یہ نکتہ واضح ہوگا۔

بہت دن ہوئے ڈاوسن کی ایک نظم پسند آئی "I love you in my own Fashion" - میں نے ترجمہ کیا: 'چاہا ہے میں نے اپنے ہی انداز میں تجھے ـــ دی ہے صدا تو اپنی

ہی آواز میں تجھے، بظاہر یہ دوسرا مصرع جو مقفّیٰ ہے غیر ضروری تھا اس لیے کہ ترجمہ تو پہلے مصرع میں مکمل ہوگیا۔ مگر یہی وہ کلیدی ٹکڑا ہے جس پر شاعر زور دینا چاہتا ہے My Fashion کے بجائے My own Fashion کا فرق ملحوظ رکھتے ہوئے یہ ضروری تھا کہ پڑھنے والے کی کچھ دیر توجہ جمائے رکھنے کے لیے ایک اور مصرع اسی خیال کا آگے بڑھایا جائے اس لیے کہ آگے پوری نظم اسی دعوے کا جواز پیش کرتی ہے۔ مصرع ذہن میں بیٹھا رہے تو پھر آگے نظم جُڑتی جائے۔

کل رقص و مے کے دَور بہت دیر تک چلے
جانے گا آہ کون مگر دل کے مرحلے
کیا کیا یہ چاہتا تھا کہ ہو تیز تر شراب
دیوانہ وار رقص کروں ساز چیخ اُٹھیں
سعیِ سکونِ قلب اکارت مگر گئی
جب رقص ختم گیا تو قیامت گزر گئی

اس تجربے کا یہ مزاج مغربی ہے کہ ان کا روز مرّہ کا معمول اور ہم سے کتنا مختلف ہے۔ ہمارے اپنے محبت کے ڈھنگ نہیں کہ ہم ہجر کی گھڑیاں رقص و مے کی محفلوں میں گزاریں یا کسی گُل رُخ کے لبوں کے لمس سے غم بُھلائیں۔ اگر اس نظم کا لفظاً ترجمہ کردیا جاتا تو واسوخت کا نیم مزاحیہ نتیجہ برآمد ہوتا۔ مشرقی مزاج یہ ہے کہ شبِ ہجر آنسوؤں کے سیلاب بہاتے گزرتی ہے یا وحشت میں جیب و گریباں چاک کرکے ہم جنگل میں نکل جاتے ہیں۔ ترجمہ کرتے ہوئے اس فرق کا احساس تھا اس لیے ہر موڑ پر مشرقی جذبات کی آمیزش سے محبت کو گہرا اور معتبر بنانا پڑا تب جاکر اس انداز کے محبت کرنے والے کے لیے ہمدردانہ فہم اور دردمندانہ یگانگت پیدا کی جاسکی تبھی مشرقی ذہن آگے آنے والے اشعار کی تہہ میں محبت کے کرب تک پہنچ پاتا۔

میں نے کسی کے ہونٹ ملائے تو درمیاں
تیرا ہی عکس آگیا اور تشنگی رہی

دل کے مرحلے، تشنگی رہی، قیامت گزر گئی جیسے ٹکڑے سب الحاقی ہیں۔ محبت کو

ماورائیت سے جوڑے بغیر ہم محبت کو ہوس کا نام دیتے ہیں۔ اس طرح کی پیوندکاری ترجمہ نگاری کی کمزوری نہیں بلکہ فن کاری کا جزو ہے۔ انگریزی سے اُردو ہی میں نہیں بلکہ انگریزی میں ترجمے کرتے ہوئے بھی انھی مسائل سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اے ایل باشم کو اپنی کتاب ہندوستان کا شان دار ماضی میں کئی جگہ رگ وید اور دوسرے سنسکرت کے منتروں کا ترجمہ کرنا پڑا۔ بڑی حد تک اس کے جادو کو منتقل کرنے کی کوشش کی ہے۔ انھوں نے اس موقع پر ذمے داری سے عہدہ برآ ہونے کے لیے پیوندکاری والاراستہ ہی اپنایا ہے، کھلے طور پر اعتراف کیا ہے "ان میں (رگ وید کے منتروں) اکثر لفظی تراجم نہیں ہیں کیوں کہ ہندوستانی کلاسیکی زبانوں کا کردار انگریزی کے کردار سے اتنا مختلف ہے کہ بہترین لفظی تراجم بالکل بے مزہ، بدترین اور یقینی طور پر مضحکہ خیز ہوجاتے ان مقامات پر میں نے اصل متن سے گریز کیا ہے تاکہ مقصد قاری کے لیے واضح تر ہوجائے لیکن جہاں جہاں بھی ایسا ہوا ہے میں نے مصنفین کے مافی الضمیر کی اپنی فہم کے مطابق ایمان دارانہ تعبیر کی کوشش کی ہے۔" دو الگ الگ مدار جہاں قریب ترین فاصلے پر آجائیں وہی سچا نقطۂ اتصال تصور کیا جانا چاہیے۔ کس وقت دن کٹا اور کہاں سے رات شروع ہوئی کہنا مشکل ہے۔

فہم اور ذوق اس نقطے کی نشان دہی کرسکتا ہے جو نظم کے مزاج کے مطابق ہوگا۔ ویسے یہ بات اصول سازی کے نقطۂ نظر سے اُلجھی ہوئی نظر آتی ہے مگر عملی طور پر مثالیں سامنے ہوں تو ذہین اور حساس قاری خود بھی تصفیہ کرسکتا ہے کہ آزادی کی یہ رسّی کتنی دراز ہو۔ آپ بھی ایک دو بار پڑھنے پر حدود متعین کرسکیں گے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آزادی لینے کی بات ذوق پر چھوڑنے کے بجائے کیا کوئی ایسا اصول مدون کیا جاسکتا ہے جو رہنمائی کرسکے۔ میرا جواب اثبات میں ہوگا۔ ظاہر ہے میں مستند نقادوں کی طرح فارمولے کی صورت میں پیش نہیں کرپاؤں گا، ہاں تمثیل سے اپنا اظہار کرسکوں گا۔ نثر کا ایک عام سا جملہ لیتے ہیں: "وہ ہوا کے دوش پر سوار محبوب کے دروازے پر پہنچا۔" اب اس کی روح وصالِ یار کی شدید خواہش، تیز رفتاری سے حاضری، آپ اسی بات کو کئی کئی ڈھنگ سے بدل کر کہہ سکتے ہیں: "ایک پلکارے میں محبوب سے جا ملا" اُڑکر محبوب کے پاس پہنچ گیا، گھوڑا دوڑاتا ہوا محبوب کے گھر واپس آیا، بجلی کی طرح لوٹ آیا، محبوب سے

اتنی جلدی آکر ملا جیسے کہیں گیا ہی نہیں تھا۔" آپ چاہیں تو اسے رتھ یا ہوائی جہاز میں یا ٹرین میں واپس کریں مگر دوور کرنے کا آپ کو حق نہیں۔ اس لیے اصل شاعر نے ملن کی تڑپ ہی کو ملحوظ رکھا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ گریز یا انحراف ہیئت اور ڈکشن میں ترجمے کا حسن ہے مگر نظم کے باطن میں اس کا نفوذ مترجم کے لیے جائز نہیں جیسے مذہب میں اجتہاد کی اجازت ہے۔ جب بدلتے ہوئے حالات سے مطابقت ضروری ہو جائے مگر مذہب کی بنیادی روح میں اجتہاد کفر ہے۔ اس نازک فرق کو ہمیشہ ملحوظ رکھیے تو کبھی کوئی طومار کھڑا نہ ہوگا چاہے نظم کا ظاہری ڈھانچہ بدل کر رکھ دیں۔

اب اس فرق کو سامنے رکھ کر آپ ایک ہی نظم کے دو ترجمے پڑھیے۔ یہ نظمیں مقابلے کے لیے پیش نہیں کی جا رہی ہیں بلکہ دو مترجمین کے علیحدہ علیحدہ رویّوں کی نمائندگی کرتی ہیں۔ کچھ دن پہلے ظ۔ انصاری نے "پسترنیک دوبارہ زندہ ہوگیا" کے عنوان سے پسترنیک کی دو تین نظموں کا ترجمہ انقلاب میں شائع کروایا تھا۔ مجھے یاد آیا کہ ۱۹۷۲ء میں میں نے بھی میکائل ہریری کے انگریزی ترجموں کو بنیاد بنا کر اُردو میں پسترنیک کو متعارف کروایا تھا۔ مذکورہ بالا نظم 'Fame' اس میں شامل تھی اب جو دونوں ترجموں کو دیکھتا ہوں تو ان میں کوئی مطابقت نہیں ہے۔ چونکہ ظ۔انصاری روسی کے ڈاکٹر، پشکن کے مترجم روسی اُردو ڈکشنری کے مرتب۔ ظاہر ہے اُن کی زبان دانی مسلم ہے، مجھے صرف شاعری آتی ہے۔ روسی زبان کی الف بے سے ناواقف۔ پسترنیک میکافسکی اور لورکا کے سارے ترجمے انگریزی کے واسطے سے کیے ہیں۔ اس لیے مجھے شک ہوا کہ شاید انگریزی ترجمے ہی میں کچھ گڑبڑ ہو۔ چنانچہ ڈاکٹر بھٹناگر سے رجوع کیا جو مراٹھواڑہ یونیورسٹی میں روسی زبان کے پروفیسر ہیں۔ نظم کا ایک ایک مصرع پڑھ کر روسی سے مطابقت تلاش کی گئی تو پتہ چلا کہ میکائل ہریری نے پسترنیک کی بہترین نمائندگی کی ہے جس کی بنیاد پر میں نے اسے اُردو میں منتقل کیا تھا۔

تینوں نظمیں پیش ہیں تاکہ آپ ایک حد تک مذکورہ بالا نکتے کو سمجھ سکیں۔ آپ کے سامنے دو معیار ہوں گے۔ نظم کی اصل روح مجروح تو نہیں ہوئی (اس کے لیے علیحدہ علیحدہ بند پڑھیے) دوسرا معیار ہوگا۔ ترجمے سے قطع نظر کر لی جائے تو طبع زاد نظم کی صورت میں شروع سے آخر تک کیا اپنے بل بوتے پر نظم کھڑی ہو سکتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں معنوی اکائی

بنتی ہے یا نہیں۔ (اس کے لیے پوری نظم ایک ساتھ پڑھ کر دیکھنا ہوگا)

عام طور پر نظموں کے ترجمے پڑھتے پر نظمیں بے ربط لگتی ہیں' نظم کا ہر مصرع دولخت نظر آتا ہے۔ اکھڑے اکھڑے مصرعے یا علیٰحدہ علیٰحدہ بندوں میں کوئی ظاہری یا باطنی رشتہ بھی باقی نہیں رہتا جس کی وجہ سے پڑھنے والا گھبرا اٹھتا ہے۔ تخلیقی رو کے نیچرل بہاؤ کو قائم رکھے بغیر کوئی ترجمہ اچھا ترجمہ نہیں کہلا سکتا۔

اُردو کے شاعروں کا ایک دلچسپ شغل الفاظ کے طوطا مینا بنانے کا بھی ہے۔ اسی مینا کاری کے شوق میں یہ خامی عموماً پیدا ہو جاتی ہے۔ اب آپ نظمیں پڑھیے:

—— بورس پسترنیک ۱۹۶۰ء-۱۸۹۰ء ——

انگریزی ترجمہ: میکائل ھربیری

FAME

Fame's not a Pretty Sight,
Won't lift you to the cloud.
No need to hoard your notes
Or trepible over what you right.

منظوم ترجمہ: ظ۔ انصاری

بہت اچھا نہیں مشہور ہونا

بہت اچھا نہیں مشہور ہونا
نہیں ملتی ہے شہرت سے بلندی
پُرانے کاغذوں' پُرزوں کی خاطر
یہ اتنی دیدہ ریزی' دردمندی

اُردو ترجمہ: قاضی سلیم

شہرت

دل کش منظر نہیں شہرت ہمارے واسطے
بادلوں تک اونچا اٹھنے کا یہ ذریعہ بھی نہیں
مسودوں کا ایک اک پُرزہ سمیٹیں کس لیے
اپنی تحریروں پہ جب یہ دل تڑپتا بھی نہیں

Success is not your aims,
Nor noise, but gift of self
Shameful to be a legend
On all lips, and empty name.

ہنرکاری کا مقصد — خودسپاری
نہ ذاتی شہرت و اقبال مندی
اگر بن کچھ کیے ہی نامور ہو
تو بے شرمی ہے ایسی خود پسندی

شورِ تحسین سے الگ ہر واہ وا سے ماورا
لذتِ تخلیق ہے خود منتہائے شاعری
لوگ جیتے جی جو افسانہ بنادیں بھی تو کیا
باعثِ رسوائی ہے ہر کھوکھلی نام آوری

To win, before you die,

The friendship of the spaces

And hear the future speak

Means living a life and not a lie.

جیو، جینا ضروری ہے، مگر یوں
کہ دعوا ہو، نہ اپنے آپ پر ناز
کھنچے دنیا کا دل، برسے محبت
پڑے کانوں میں مستقبل کی آواز

وقت کی نبضوں پہ اپنی انگلیاں ہوں ہر گھڑی
آشنائی اور کامل آشنائی چاہیے
اک جہاں اندر جہاں ہے زندگی در زندگی
منکشف ہوجائیں گر یہ راز، فردا بول اٹھے

Censor what the world reads

Not of your books, but you;

A sideline in the marqin

Is all a chapter of living needs.

رہیں تقدیر میں سادہ ورق بھی
مگر تحریر میں رہنے نہ پائیں
کتابِ زندگی ہو جا بجا صاف
کئی اک باب لکھنا چھوڑ جائیں

لوگ جو پڑھ کر سمجھتے ہیں وہ شاید ہم نہیں
ہستیٔ بے مایہ کیا ہے اپنی، خوابوں سے الگ
حاجتوں کے باب میں بس حاشیے کی اک لکیر
احتساب اپنا کریں اپنی کتابوں سے الگ

Merge into privacy
Like landscape into fog,
Blinding the passer-by
With absolute nothingness to see.

کبھی منظر سے گم ہونا ہے لازم
چھپانا اپنے قدموں کے نشانات
گھنے کہرے میں چھپ جاتے ہیں جیسے
زسرتاپا مناظر اور مکانات

خلوتوں میں ہم کبھی ڈوبیں تو ڈوبیں اس طرح
جیسے کہرے میں چھپے منظر زمیں تا آسماں
راہرو جو پاس سے گزرے تو گزرے بے خبر
سطح پر جیسے کبھی تھا ہی نہیں اپنا نشاں

Though other pairs of feet
Will tread your living footsteps
It will not for your to settle
What's victory and what's defeat.

بلا سے ہر طرف ڈھونڈیں مجھے تو
چلے آئیں گے کرتے جستجو لوگ
شکست و فتح کو خود تولنا مت
کہاں کے شادیانے اور کہاں سوگ

ڈھونڈتا نقش قدم پیچھے کوئی آئے تو کیا
آگے آگے جا رہے ہیں ہم تو اپنے راستے
کس جگہ ناکام تھے ہم اور کہاں پر کامیاب
آنے والے دور میں ہوتے رہیں گے فیصلے

And yet you must defend
Each inch of your position,
To be alive, only
A live only to the end

بکھر جانا نہیں رتی برابر
نہ چہرے پر، نہ دل میں ہو کہیں پھانس
مگر جینا ہے، جینے جاگتے جی
جہاں تک آئے جائے آخری سانس

چوکھا لڑتے رہیں کرتے رہیں اپنا دفاع
اپنی منزل سامنے ہو اپنا موقف سامنے
چاہتی ہے زندگی ہر سانس جینے کا ثبوت
استواری چاہیے ہر مدعا کے واسطے

یہ بحث طویل ہوگئی حالانکہ یہ مرحلہ ناقابلِ عبور نہیں۔ ترجمہ نگار کی دوسری بڑی مشکل تو نظم کے صوتی نظام کو جاننے کی ہے۔ لفظوں کے اُتار چڑھاؤ اور آوازوں کے ٹکراؤ سے بہت سی ان کہی باتیں نظم میں شامل ہوجاتی ہیں جو جادوئی بول بن کر تاثر میں اضافے کا باعث بنتی ہیں۔ لسانی باریک بینوں نے تو اکثر حروفِ تہجی کے جذباتی اثرات کا بھی پتہ چلایا ہے بالکل اسی طرح جیسے مصور کے لیے ہر رنگ کے علیٰحدہ علیٰحدہ معنی ہوتے ہیں۔ میں ان حدود تک تو آپ کو نہیں لے جاؤں گا مگر نرم دھیمی آوازوں سے کرخت شور تک کئی مدارج میں آپ کے کان خود فرق کرسکتے ہیں۔ یہ آوازیں آج کی نظم میں ایک اہم عنصر سمجھی جاتی ہیں۔ دھڑکتے دل کی گفتگو کے لیے سہمتی ہکلاتی کاناپھوسی ہی اچھی لگے گی۔ صوتی تاثرات کا شعری استعمال ہمارے لیے ایسا نیا بھی نہیں۔ میر انیس نے رزم بزم کے تضادات کو آوازوں کے جادو سے اُبھار کر دکھا دیا ہے۔ نظیر اکبر آبادی کی ساری محاکات کا صوتی ٹھیکوں پر دارو مدار ہے۔ اقبال کی کامیاب نظموں کا تاثر بڑی حد تک بلند بانگ آوازوں کا رہینِ منت ہے۔ مترجم کی مشکل یہ ہوتی ہے کہ لفظوں کے معنوی بدل میسر آجاتے ہیں مگر اس ڈھانچے سے آوازوں کا تاثر غائب ہوجاتا ہے۔ اس مشکل پر کسی حد تک قابو پانے کے لیے میرا ایک تجربہ آزمایا جاسکتا ہے۔ نظم زیرِ ترجمہ ڈرامائی وقوف کے ساتھ بہ آوازِ بلند پڑھیے۔ ممکن ہو تو خود پڑھنے سے پہلے اس شاعر کا ٹیپ سنیے۔ دو چار قراتوں کے بعد ہی طویل اور خفیف مصوتوں کی تھاپ سے اونچی نیچی آوازوں کا کچھ اندازہ ہوجائے گا۔ چاہے آپ وہ زبان جانتے ہوں نہ جانتے ہوں، نہ جاننے کی صورت میں کسی جانکار سے پڑھوا کر رومن اسکرپٹ میں لکھ کر دُہرایا جاسکتا ہے۔ میں نے ایک جاپانی ہائی کو کے ٹیپ سے آوازوں کے ٹھیکے کو پکڑ لیا تھا اور بے معنی لفظوں کے تال میل سے کچھ ایسے ٹکڑے گھڑ لیے تھے جو سننے میں ویسے ہی لگتے تھے مگر جب انگریزی کے توسط سے متن کو اپنی زبان میں منتقل کرنے کی کوشش کی تو بہت کچھ بدل گیا مگر اس ذہنی ورزش سے کچھ نہ کچھ گونج حساس سماعت کے لیے باقی رہ گئی، مترجم کے لیے اتنی سی گونج بھی شاید غنیمت سمجھی جائے۔ اس گونج کی وضاحت کے لیے زیرِ نظر مجموعے کی ایک نظم لیجیے، ایک بند ٹکڑے کرکے لَے کے ساتھ بہ آوازِ بلند پڑھیے:

رنگ مرے پیار کا — The colour of my love
شام کی شفق — Consult the sunset
اور مزا — آگ کی چھون — And taste-touch flame
وسعتیں — عظیم کائنات کی — and size-attempt universe.

یہ رُکا رُکا انداز جیسے کوئی پہاڑی جھرنا پتھروں سے ٹکرا ٹکرا کر گر رہا ہے۔ دوسرے بند میں میدانی ندی کی طرح بہہ نکلتا ہے۔ ایک مصرعے کی لَے دوسرے سے، دوسرے کی تیسرے سے ملتی آگے تیز تر ہوتی چلی جاتی ہے ایسے کہ سانس کا آخری کلائمکس Escape پر رُکتی ہے۔

رگوں میں خون بن کے تیرتی ہو — You swim in my blood
نبض کی دھمک ہو تم — and pulse in my heart
گونج لفظ لفظ کی — You ring in my word
کسک ہو آنسوؤں کی — — and cry in my tears
مجھ سے بھاگ پاؤگی — Escape ??

نظم کے ترجمے کی ان بڑی حد بندیوں کے اعتراف کے بعد اب آیئے تیسری بنیادی بات کی طرف جسے عام طور پر نظر انداز کیا جا رہا ہے وہ ہے نظم کا لہجہ۔ نظم کا لہجہ صوتی ڈھانچے اور آوازوں کے اُتار چڑھاؤ کے تاثر سے مختلف بات ہے۔ ایک ہی آہنگ اور بحر میں کہی ہوئی دو مختلف لہجوں کی نظمیں پڑھیے تو ایسا لگتا ہے کہ جیسے آہنگ بدل گیا ہے۔ ساحر لدھیانوی نے دو تین بحروں میں اپنا پورا مجموعہ اکٹھا کیا ہے لیکن لہجے کا اختلاف موضوع کے ساتھ بدلتے موڈ سے پیدا ہوا اس لیے مجموعے میں یکسانیت کے بجائے تنوع کا احساس قائم رہ پایا۔ خطابیہ، استفہامیہ، طنزیہ، استہزائیہ زیر لب خود کلامی کا انداز بیزار کُن سسکتا ہوا، چیختا چلّاتا مرعوب کُن گھن گرج والا بہت سے لہجے ہیں جو سچا شاعر غیر ارادی طور پر برتتا ہے ہم اپنی واردات سے خود متاثر ہوتے ہیں اس لیے اپنی نظم کہتے ہوئے فطری طور پر نظم میں ایک لہجہ مرتب یا غیر مرتب سامنے آجاتا ہے یہ دراصل موضوع سخن سے پیدا ہونے والے موڈ کا بے ساختہ اظہار۔

ہے بعض شاعر ہر وقت رونے بسورنے والے یا تیوریاں چڑھائے رہنے والے ہوں تو بات الگ ہے۔ وہ بچوں سے معصوم باتیں کرتے ہوئے بھی طعنہ زنی سے باز نہیں آئیں گے مگر یہ شاعر کی تیڑھ ہوگی جو خراب شاعری پیدا کرے گی، ورنہ تو کیفی اعظمی جیسے خطیب بھی مٹھیاں بھینچ کر نعرے نہیں لگاتے جب محبوب کے خط جلانے کا مذکور ہو۔ مشتاق احمد یوسفی نے شاعری انقلاب جوش کے بارے میں ریمارک دلچسپ دیا تھا کہ جب وہ دلبر سے اظہار مدعا بھی کرتے ہیں تو لگتا ہے خاں صاحب قرض وصول کر رہے ہیں بالکل اسی طرح اگر کوئی رجز گائے اور انداز اس طرح ہو

من موہنی۔ پدمنی کنج گھامنی

چھل چھبیلی من ہرن۔ موکر ہرنی بدن

سج سے گاتی چلے

تو یہ صورتِ حال بھی مضحکہ خیز شاعری کو جنم دینے والی ہوگی۔ اپنی طبعزاد نظموں میں تو پھر بھی شاعر اپنی بات سے متاثر ہو کر لہجہ بھی بدل لیتا ہے مگر مترجم بیشتر بے راہ روی کا شکار پائے گئے ہیں۔ ذرا سی بے توجہی نظم کو کہیں کا نہیں رکھتی، بہت دن ہوئے کسی پاکستانی رسالے میں رِلکے کے نوحوں کا ترجمہ نظر سے گزرا تھا۔ جہاں تک مجھے یاد ہے عبدالعزیز خالد نے کیا تھا۔ یقیناً خالد صاحب کے لیے ایک جان لیوا کام رہا ہوگا مگر ان ترجموں سے کہیں انسانیت کی وہ بھرپور چیخ سنائی دیتی ہے اور نہ وہ نیم صوفیانہ تہہ دار سوچ کی شکل سے کھلنے والی پرتیں ملتی ہیں جو ان نوحوں کا جواز تھیں اور اسے پُراسرار الہامی فضا عطا کرتی ہیں۔ لگتا ہے ہم اقبال کی نظم پڑھ رہے ہیں۔ اقبال کی اپنی علیحدہ ایک پر شکوہ انفرادیت ہے جو جرمن فلسفے اور رِلکے سے متاثر ہوتے کے باوجود بالکل مختلف ہے اس کے مقابلے میں ہادی حسن نے ان نوحوں کے ترجمے حاشیوں کے ساتھ کتابی صورت میں شائع کیے ہیں جو پڑھنے والوں کو رِلکے کی کائنات میں کچھ دیر کے لیے پہنچا دیتے ہیں۔ یقیناً یہ کتاب اس قابل ہے کہ اس سے رہنمائی لی جائے۔ وحید اختر نے WasteLand کا کامیاب ترجمہ کیا ہے۔ فضل الرحمٰن صاحب نے شیلی کیٹس بائرن اور دوسرے کورس میں پڑھائے جانے والے کلاسیکی شاعروں کے ترجمے کتابی صورت میں شائع کیے مگر میرا خیال ہے کہ ان ترجموں کے توسط سے انگریزی شاعری

کے پرچے کی تیاری کرنے والوں کا بھی نقصان ہی ہوگا۔ اس لیے کہ بھی کو حالی اور چکبست کے لہجے میں نظایا ہے۔ اس مجموعے میں کم و بیش پچیس شاعر ہیں مگر لگتا ہے کہ ساری نظمیں کسی ایک ہی شاعر نے لکھی ہیں اور وہ بھی انگلستان کے بجائے ایران میں پیدا ہوکر ہندوستان پہنچا ہے۔ پرانے مترجمین کے ساتھ ایک اور مشکل یہ ہے کہ وہ قافیے کی زنجیر کو مضبوطی سے تھامے ہوئے ہیں۔ موقع محل کے لحاظ سے قافیے کا سہارا لیا جاسکتا ہے مگر دانستہ مقفیٰ ترجمے صرف فارسی ہی سے ممکن ہیں۔

اب تک ہم نے تین مراحل طے کیے ہیں۔ ہیئت کی پیوند کاری، نظم کے مافی الضمیر کی ایماندارانہ نمائندگی، صوتی نظام سے مطابقت، نظم کے لہجے کی پابندی۔ اب ہم عملی طور پر کسی مخصوص نظم کی شروعات کرنے کے لیے تیار ہیں۔

ترجمے کے لیے ایسی نظم کا انتخاب بہتر ہے جو ہم کو پسند آئی یا ہمارے دل میں یہ خیال پیدا کرتی ہے کہ کاش ایسی نظم ہم لکھتے۔ اگر ایک سے زائد نظمیں کسی شاعر کی ترجمہ کرنی ہیں تو ایسے شاعر کا انتخاب کیا جانا چاہیے جو ہماری اپنی شاعری سے کچھ قریب ہے۔ نظم کے انتخاب کے بعد پہلے اسٹیج پر نظم کے ظاہری ڈھانچے موضوع کی فروعی جزئیات تشبیہہ، استعارے اور تخیلی انسلاکات سے قطع نظر کرکے سب سے پہلے نظم کی وجہ تحریک کی طرف توجہ دینے کی ضرورت ہے۔ کون سی واردات یا جذباتی تجربہ تھا جس نے نظم کی طرف اسے اکسایا۔ یہاں میرا مطلب موضوعِ شعر سے ہرگز نہیں، دانتے کی ڈوائن کامیڈی کی محرک مسیحیت رہی ہوگی مگر آج کوئی اسے مذہب سے جوڑ کر نہیں پڑھتا۔ میرا مدّعا وہ تخلیقی رو ہے جو نظم کی نمو کا سبب بنی۔ ایک دفعہ اس کا پتہ چل جائے تو گویا نظم کا بیج آپ کے ہاتھ لگ گیا ہے۔ اس بیج سے پھوٹنے والی شاخوں، پتوں، پھلوں، پھولوں کے پھیلاؤ کو سمیٹنا اور بکھیرنا مترجم کی شاعرانہ گرفت میں آگیا، اس لیے کہ وہ خود شاعر ہے۔ یہاں اس بات کا اندیشہ ضرور ہے کہ ہمارے اپنے احساسات، ہمارا اندازِ بیان جو یقیناً زیرِ ترجمہ شاعر کے احساسات اور اندازِ بیان سے ہمیں زیادہ عزیز ہوتا ہے بار بار اپنی شمولیت کی ترغیب دیتا رہے۔ اپنے دھارے اور زیرِ ترجمہ شاعر کی لہروں کے بیچ ایک خانہ جنگی چل نکلے تو سمجھیے آپ تخلیقی عمل میں شریک ہو چکے ہیں۔ مثلاً جہاں پھول کی بات

چلے تو آپ کا خود جی چاہے کہ محبوب کے ہونٹوں سے بھی کچھ رنگ چرا لیے جائیں اس طرح یہی ہمارے لیے فطری راستہ ہے جو ہمیں غزل کے ورثے سے ملا ہے۔ جب بھی مجھ پر یہ وقت آیا تو میں نے دیکھا کہ ایک لڑائی میرے اور زیرِ ترجمہ شاعر کی سوچ میں شروع ہوئی۔ اس کش مکش میں نہ میں دی ہوئی نظم سے انحراف یا بے وفائی کر سکتا ہوں نہ اپنے آپ سے بچ کر نکل پاتا ہوں، نتیجے میں ایک درمیانی صورت تشکیل پاتی ہے۔ ایک ایسی نظم جو بہرحال میری نہیں مگر اس میں بہت کچھ میرا اپنا بھی گھلا ملا ہے۔ چونکہ میں اُردو سماج کا پروردہ ہوں اس لیے میرے انداز میں اجنبی باتوں میں بھی اپنا پن لگتا ہے۔

ترجمہ اگرچہ یہ Original تخلیق نہیں مگر اپنے ملکی پس منظر میں نظم کی بازیافت ضرور ہے اتنی تفصیل پر بھی مجھے اندیشہ ہے کہ میری بات کھُلی نہیں یا شاید اپنے اندر نظم کے پھوٹنے کے عمل کو میں خود سمجھ نہیں پایا۔ غالب نے کہا تھا: 'بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر'۔ اس لیے شاید تمثیل ہی میری مددگار بنے۔ اسے یوں سمجھیے کہ ترجمہ نگاری دراصل اداکاری کا فن ہے ایک کسان کے بیٹے کو راجہ کا پارٹ اسٹیج کرنا ہے پہلے تو اسے خود کو راجہ سمجھنا پڑے گا، صرف تخت و تاج شاہی لباس کے میک اپ سے کام نہیں چلے گا۔ اپنی چلت پھرت، بات چیت میں وقار اور دبدبہ بھی لانا ہوگا اوپر سے بہت کچھ اپنے اوپر لادے گا مگر پھر بھی اپنے کسان پن سے الگ نہیں ہو پائے گا۔ اسٹیج پر آنے کے بعد ایسا لگے گا جیسے کسی کسان کو عارضی بادشاہت مل گئی ہے یہی ترجمہ نگاری کی کامیابی ہے چونکہ اس ڈرامے کو کسان برادری کے لوگ دیکھنے والے ہیں اس لیے ایسا بادشاہ ہمارے لیے اصلی بادشاہ سے زیادہ قابلِ قبول لگے گا۔

آخر میں زبان کے مسئلے کی طرف آیئے جسے غلطی سے ترجیح دی جاتی رہی ہے۔ کوئی جرمنی زبان جانتا ہو تو ضروری نہیں کہ اچھا مترجم بھی ثابت ہو۔ یہ صحیح ہے کہ مترجم کے لیے الفاظ کے بڑے ذخیرے کی ضرورت ہے مگر ہم میں سے شاید چند ہی ذخیرے کھنگالنے کی زحمت گوارہ کرتے ہیں۔ اہلِ زبان ہونے کے ناطے سہل الحصول راستے سے اپنا مدعا پاکر مطمئن رہتے ہیں۔ اُردو میں بندھے ٹکے اظہارات بنے بنائے مل جاتے ہیں۔ اساتذہ گھس گھسا کر ہر مطلب کی ادائیگی کے صاف ستھرے چکنے انداز دے دیتے ہیں کہ ذرا سے ہیر پھیر سے گھسی پٹی بات شاعری

لگنے لگتی ہے۔ اس صورت حال کا نتیجہ یہ ہے جہاں ایک طرف زبان میٹھی لگتی ہے وہیں کوئی شاعر اپنی کوئی مختص بات یا احساس ادا کرنا چاہے تو مقبول عام لاحقوں اور سابقوں کے جنگل میں کھو جاتی ہے البتہ ترجمے کے میدان میں آکر ہمیں پتہ چلتا ہے کہ ہم کتنے کم لفظوں اور کیسے مقررہ اندازِ بیان کے سہارے گذر بسر کر رہے ہیں' جس طرح اظہار کے نئے امکانات کے لیے کھلے ذہن کی ضرورت ہے وہیں انتخاب الفاظ میں بھی کشادہ دلی کے بغیر صحیح ترجمہ ممکن نہیں۔ ترجمہ کرتے ہوئے مجھے کئی بار محسوس ہوا کہ اُردو اور ہندی الگ الگ نامکمل زبانیں ہیں۔ جو انگریزی' عربی جیسی وسیع زبانوں کا ساتھ نہیں دے سکتیں البتہ دونوں کا ذخیرہ اکٹھا کر لیا جائے تو لفظ کے برمحل استعمال کے لیے وسیع میدان سامنے ہوگا۔ یہ بات اُردو ہی کے لیے نہیں ہندی کے لیے اسی وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ بغیر اُردو کے ہندی ترجمے کے لیے نامکمل زبان ہے۔

آخر میں ترجمے کے وسیع طریقۂ کار کی بات ہوگی جس زبان کے کسی شاعر کا ترجمہ کروانا ہو تو پہلے کسی اہل زبان سے اس شاعر کا ایسا انتخاب کروایا جائے جو اس کی انفرادیت اور خصوصیت کی نمایندگی کرتی ہوں پھر یہ انتخاب اس فارن لینگویج جاننے والے کسی استاد کے پاس بھیجا جائے تاکہ ان نظموں کی تشریح اور پیرافریز نثر میں کردے' توضیحی نوٹ لکھوانے کی ہدایت دی جانی چاہیے۔ جب یہ میٹریل جمع کر کے اپنے عہد کے کسی ایسے مستند شاعر کا انتخاب کرنا ہوگا جو ذہنی اعتبار سے زیرِ ترجمہ شاعر کے مزاج سے ہم آہنگ ہو' تب جاکر اس کام سے کما حقہٗ عہدہ برآ ہونے کا امکان پیدا ہوسکتا ہے مگر یہ کام انفرادی نہیں' کسی ادارے یا اکیڈمی کے توسط سے یا کسی یونیورسٹی سے کیا جانا چاہیے جو مترجم یا زبان داں کو مناسب معاوضہ بھی دے سکے تبھی اُردو میں نئے دریچے کھل سکیں گے ورنہ اچھے شاعر اس کام کے بجائے اپنی نظمیں لکھنے کو ترجیح دیتے ہیں۔ ترجمے کو Thankless job شمار کیا جاتا ہے حالانکہ اس کا فائدہ خود شاعر کو بھی بہت ملتا ہے۔ ذخیرۂ الفاظ کے ساتھ اندازِ بیان کے کئی کئی امکانات روشن ہوتے ہیں۔ کسی بھی تخلیقی فن کار کو جو اپنے ڈکشن کی یکسانیت کا شکار ہوگیا ہے۔ نئے سرے سے حدود توڑ کر باہر آنے کا حوصلہ یہ ترجمے عطا کر سکتے ہیں۔ کسی نظم کے ترجمے کے بعد آپ

سکے اور زیر ترجمہ شاعر کے بیچ جو درمیانی نقطۂ اتصال پیدا ہوتا ہے وہ ایک ایسا اندازِ بیان ہے جو اظہار و بیان کے نئے راستوں کی نشاندہی کرتا ہے۔ الفاظ کا وہ تال میل جو دل پر جبر کرکے ترجمے کے لیے ہم کو مدون کرنا پڑا تھا۔ اب خود ہمارے شعری اظہارات میں اضافے کا باعث ہے وہ ان چھوٹے احساسات جن کو پہلے چھوتے ڈر لگتا تھا' اب ہماری گرفت میں ہیں ایک مثال لیجیے' یاد نہیں کسی شاعر نے ایک بے حس خود بیں وخود آزار لڑکی کے لیے کہا تھا پودا پودا بالکل پودا۔ ترجمے کے دوران میرے تخیل نے 'بے ثمر پودا' کہہ کر اس میں اضافہ کیا۔ میرا جی بہت چاہا کہ نظم میں کہیں لگادوں مگر شاعر کے مافی الضمیر نے اس کی کوئی گنجائش نہیں دی' اس لیے وہ میری گرہ میں بندھا پڑا رہا۔ ذہن کے کسی کونے میں۔ سال دو سال بعد بے حاصلی کے کرب کو نظم میں سمونا تھا۔ مناسب ذریعۂ اظہار کی کھوج میں نظم وہاں آکر رُکی پڑی تھی کہ یکایک ذہن میں بے ثمر پودے کا لفظ اُبھرا بغیر کسی مزید اُلجھن کے اس امیج نے میرے مبہم احساس کو جسم دے دیا۔

ترجمے کے فن پر اس تفصیلی بات چیت کے بعد زیرِ نظر کتاب 'ریگزاروں کے گیت' 'FROM THE ORIENT AND THE DESERT' کی نظمیں پڑھیے۔ بساط بھر کوشش کی ہے کہ حسب بالا اصولوں پر عمل پیرا ہو سکوں' یا شاید سچ بات یہ تھی ان اصولوں پر کاربند پہلے ہوا بعد میں پلٹ کر دیکھ رہا ہوں کہ کس راستے سے آیا ہوں۔

پچھلے سال ۱۹۸۴ء میں اپنے پاؤں کے فریکچر کے بعد آپریشن کے لیے سعودی عرب گیا تھا۔ میرے چھوٹے بھائی ڈاکٹر ماجد القاضی طبیب الملکی ہیں۔ شاہ فیصل ہوسپٹل ریاض میں انھوں نے میرے آپریشن کا انتظام کیا۔ اس طرح مجھے اللہ کے فضل' ماجد کے احسان سے نئی زندگی ملی۔ وہیں ڈیڑھ مہینے عربی زبان کے ماحول میں رہنے کا موقع ملا۔ وہیں مجھے دلچسپی ہوئی کہ آج کی عربی شاعری یا عربوں کی شاعری کا مطالعہ کروں' غازی القصیبی جو ان دنوں گورنمنٹ آف سعودی عرب میں منسٹر تھے۔ ماجد القاضی کے دوست اور دنیائے عرب کے ایک بڑے شاعر کی حیثیت سے مشہور تھے۔ ان کے پرچے دواخانے میں مجھ تک پہنچے وہیں انگریزی شاعری کا مجموعہ مجھے ملا جسے ڈوب کر پڑھنے کا موقع بھی تھا اور وقت بھی۔ میں اس شاعری سے بہت متاثر ہوا۔ وہیں مجھے ایک اور کتاب Lyrics from Arabia بھی ملی۔ عربی کلاسیکی شاعری سے ایسے

اشعار کا انتخاب ڈاکٹر توصیفی نے کیا تھا جو عمومی موضوعات پر محیط تھے اور انگریزی میں ترجمہ کرچکے تھے میں نے اجازت لے کر اُردو میں ترجمہ کردیا' اب یہ ہم دونوں کی مشترکہ کاوش شکاگو "Three content press" سے چھپ کر آگئی ہے۔

زیرِ نظر دوسرا مجموعہ From the Orient and the Desert خود غازی القوصیبی کی تخلیقات پر مشتمل ہے جس کا ترجمہ آج آپ کی خدمت میں پیش کرنے کی جرات کر رہا ہوں۔ خانہ بدوشوں کے والہانہ جینے کا انداز میرے لیے ہمیشہ باعثِ کشش رہا ہے۔ اسی لیے بہت پہلے لورکا کے ترجمے کرچکا تھا۔ عرب بدوی زندگی خانہ بدوشوں کی طرح آج بھی سچی اور بے ریا ہے۔ شدید محبت اور شدید نفرت قبائلی زندگی کا خاصہ ہوتی ہے۔ غازی صاحب نے عرب مزاج کی اسی رُخ سے تصویر کشی کی ہے

کہاں ہے ایسی گہری نفرت کہاں ہے ایسا سچّا پیار
گھوم چکا میں سب سنسار
یہاں کی صبحیں کہرے کا نقاب اوڑھے نہیں آتیں
کنواری زندگی ان چھوی ہے
کہ جس کی خو میں دھوکا ہے نہ چالاکی نہ ہوشیاری
نہ اپنے مر رتوں میں ہے نقابِ رُخ کی عیّاری

بھرپور محبت کرنے اور خواب دیکھنے کا انداز بھی توصیفی کے ہاں بے محابا اور تیز رو ہے جیسے کوئی پہاڑی چشمہ بہہ رہا ہو۔ یہ بھی قبائلی ذہن کی دین ہے مگر اس سیل کی تہذیب وجودیت پسندی کے فلسفے نے کی ہے اس لیے رومانٹزم پر ان کی عملی زندگی کی گرفت کبھی چھوٹنے نہیں پاتی' یہی بات لورکا سے قریب کرتی ہے۔اس کے علاوہ ان کی شاعری کا دوسرا بڑا محور وطن سے شدید تعلق اور مشرق کا Nostalqia ہے۔ اپنی دھرتی کی خوشبو ہر جذبے میں مہکتی ہے۔ سیفورس کی طرح جو یونان سے محبت کرتا ہے۔ 'بددعا' 'صحرا' 'تم مرے پاس رہو' اسی Nostalgia کا اظہار کرتی ہیں' میں یہ تو نہیں کہوں گا کہ لورکا اور سیفورس سے غازی صاحب نے اثر قبول کیا ہے مگر یہ ضرور ہے ترجمے کے دوران مجھے ان شاعروں نے غازی صاحب تک پہنچنے میں ضرور

محدودی ہے۔

آج یہی نظمیں کتابی صورت میں بڑے عجز کے ساتھ پیش کر رہا ہوں۔ اس اعتراف میں مجھے کوئی عار نہیں کہ الفاظ کی وہ کفایت شعاری جو توصیبئی کے ڈکشن کا اصل حسن ہے ترجمے میں ہر جگہ قائم نہیں رکھ پایا۔ مگر ہر جگہ یہ عجز بیاں کا نتیجہ نہیں، لفظوں کا یہ اسراف اکثر خلا کو پُر کرنے کے لیے ضروری معلوم ہوا۔ مثلاً حسب ذیل موقعوں پر پھیلاؤ کا جواز موجود ہے۔

ایک نظم "تمنّائیں" کے تین بند ہیں۔ تیسرا اور آخری بند صرف ایک لفظ Escape پر پورا ہوجاتا ہے جس کے آگے استفہامیہ علامت دی گئی ہے مجھے اس ایک لفظ کے لیے تین لفظ لکھنے پڑے "مجھ سے بھاگ پاؤگی؟" غازی القصیبئی کی مختصر نظمیں آخری مصرعے کے اطراف گھومتی ہیں۔ یہ ان کی ڈرافٹنگ کا کمال ہے اور یہ آخری مصرع بھی مختصر ترین ہوتا ہے۔ ترجمے میں مجھے اضافی ٹکڑوں سے جوڑنا پڑا ورنہ شاید بے محل لگتا۔ 'Rain' ایک نظم ہے جس کا آخری ٹکڑا 'Historical rain' طنزیہ انداز میں کہا گیا ہے بلکہ پوری نظم بارش کی دیوانگی پر مرکوز ہے کسی بھری برسات میں محبوب نے محبت کے قائم دائم رہنے کا عہدو پیان کیا تھا مگر ایک وحشی رات ایک دوسرے سے شاید غصّے میں جدا ہوگئے آج برسوں بعد تنہائی میں وہی برسات کھڑکیوں پر دستک دے کر یاد دلا رہی ہے Hysterical ہوگئی ہے یا شاید شاعر Hysterical ہوگیا ہے۔ پاگل بنانے والی ہے اس برسات کو اگر آخر میں 'ہسٹریائی بارش' کہہ کر چھوڑ دیتا تو یہ ایک ان گھڑ سا خاتمہ ہوتا جسے شاید پڑھنے والے نظم سے جُڑا بھی نہیں پاتے یہ مصرع نہیں جڑتا تو ساری نظم دھڑ سے نیچے آجاتی، مجھے کہنا پڑا:

پاگل ہے
بھری برسات پاگل ہے

اسی طرح ایک دوسری نظم 'چھوٹا سا خیال' کا آخری ٹکڑا You are in love ہے کہنا یہ تھا کہ شاعری اندھے راستوں کی ایک جست ہے۔ آتش نمرود میں بے خطر کود پڑنے والی بے پناہ جست جس میں کامیابی اور ناکامی کوئی معنی نہیں رکھتی جس طرح چاہنے والے سود و زیاں سے ماورا ہوتے ہیں اس طرح شاعروں کو بھی اپنی واں کی پرواہ نہیں ہونی چاہیے۔

مجھے اس خیال کو قابلِ قبول بنانے کے لیے کہنا پڑا:

یہ راہِ عشق ہے

چلے چلو

فروعی انحرافات اور اپنے تخیل کے آزاد بہاؤ پر مجھے کوئی شرمندگی نہیں اس لیے کہ میں نے نظم کے موڈ اور لہجے سے بے وفائی نہیں کی ہے. ایک آدھ نظم سے البتہ میں مطمئن نہیں ہوں مگر اب دواخانہ سے باہر ڈوبنے کے عمل کے لیے وقت درکار ہوگا. ویسے بھی آرٹ کبھی Perfect نہیں ہوتا ہر وقت اس میں بہتری کی گنجائش باقی رہتی ہے اسی لیے میں نے توصیبئی کا اصل متن بھی ساتھ ہی شائع کیا ہے کہ توصیبئی کی انگریزی نظم پڑھ کر اس کمی کو پورا کرلیں. بہرحال بحیثیت مجموعی اپنی دانست میں سرزمینِ عرب کے ایک شاعر کی نمائندگی کردی ہے. اگر آپ کے دل میں اصل شاعر کو پڑھنے کے ارمان جگا پاؤں تو اپنی خوش بختی سمجھوں گا' آگے کام خود شاعر کا ہے کہ اپنا جادو جگائے یہ ذمّے داری میری نہیں خود توصیبئی کی ہے. اب میں اپنی شاعری کی طرف لوٹتا ہوں. ◆◆

تذکرہ : ایک فنّی جائزہ

محافظ حیدر

کسی مسئلے کے کئی پہلو ہوتے ہیں۔ فلسفیانہ، عمرانی، اقتصادی، نفسیاتی، سماجی وغیرہ ان کے علاوہ ایک نفیس، نازک اور باریک پہلو بھی ہوتا ہے، ادبی! یعنی اس مسئلے میں اس کے فہم بننے کا قوی امکان ہو۔ پھر اس کی تشکیل، واقعات، کرداروں اور مکالموں کے ذریعے یا اشعار کی معرفت اس کا تجزیہ، مجموعی پیش کش اور اُس کا حل، اگر اس کا کوئی حل ہے تو، ادیب کے ذہن اور قلم کا مرہون منّت ہوتا ہے۔ صنف کا انتخاب اور اسلوب کا اختیار ادیب کا انفرادی اور خلاقانہ حق ہے۔

انسان کے بے شمار مسائل میں ایک مسئلہ ہجرت ہے جو کئی طرح کی ہوتی ہے۔ ایک ہی ملک میں ایک جگہ سے دوسری جگہ، ایک ملک سے دوسرے ملک، ایک خطّے سے دوسرے خطّے اور کرۂ ارض کے ایک حصّے سے دوسرے حصّے میں ہو سکتی ہے۔ مجبوری سے بھی ہو سکتی ہے اور مرضی سے بھی۔

ہجرت اولادِ آدم کی وراثت ہے۔ ہجرت افراد نے بھی کی ہے اور خاندانوں نے بھی۔ نسلوں نے بھی کی ہے اور قبیلوں نے بھی۔ غلامی کے لیے جبراً ہجرت بھی ہوئی جیسے بیسیوں جہازوں سے ہزاروں سیاہ فام افریقی امریکہ پہنچائے گئے۔ مذہب کے تحفّظ کے لیے بھی ہوئی جیسے کوئی تین ہزار سال پہلے یہودیوں کا Diaspora ہوا تھا۔ اور خوش حالی کی جستجو میں

بھی، جیسے ہزاروں سال پہلے آریاؤں نے وسطِ ایشیا سے یورپ، ایران اور برصغیر کی جانب ہجرت کی تھی اور جیسے آج کل خلیجی ممالک، کینیڈا اور امریکہ کی طرف ایشیائی ممالک سے خصوصاً بکثرت ہو رہی ہے۔ یہ بار آور بھی ہوتی ہے اور مایوس کن بھی۔ مستقل آمادہ بہ ہجرت خانہ بدوش قبیلے یورپ میں بھی ہیں اور ایشیا میں بھی۔ غرض یہ کہ پراچین کال میں بھی چھوٹے یا بڑے پیمانے پر ہجرت ہوتی رہی ہے اور آج بھی ہو رہی ہے۔ ساری دنیا ایک گاؤں پہلے بھی تھی اور آج بھی ہے۔ اُس وقت ہجرت پا پیادہ ہوتی تھی اور آج آواز سے بھی تیز رفتار جٹ ہوائی جہاز میں۔

ہجرت اگر کوئی نئی بات نہیں ہے تو ہجرت کے بعد ہجرت کرنے والے کو ایسا کیوں محسوس ہوتا ہے کہ اُسے ایک نئی دُنیا اور ایک نئی خوشی، تحفظ کا ایقان اور بقا کی تسلّی حاصل ہونے پر بھی اُس نے کچھ کھو دیا ہے۔ یہ کچھ، یہ کرب، جسے عام زبان میں اپنی جڑ سے کٹ جانا کہتے ہیں، اُسے کیوں ستاتا ہے۔ انسان کی جڑ تو زمین میں ہے، چاہے وہ کہیں رہے۔ صرف اُس کے وطن ہی میں نہیں، جسے وہ چھوڑ چکا ہے۔ ہجرت کے باوجود زمین کا وہی حصّہ مہاجر کے وجود کا ایک حصّہ کیوں بنا رہتا ہے جسے مادرِ وطن کہتے ہیں۔

انتظار حسین کا ناول تذکرہ پڑھنے کے بعد کچھ اس طرح کے خیالات میرے ذہن میں جاگزیں ہوئے۔ آزادیٔ ہند اور قیامِ پاکستان کے بعد برصغیر میں، خاص طور پر اُردو میں، ہجرت کے موضوع پر بے شمار افسانے اور ناول لکھے گئے اور ابھی تک لکھے جا رہے ہیں۔ اُن میں سے ایک یہ بھی ہے۔ اور یہ اُن میں سے ایک نہیں بھی ہے۔

اِس ناول میں پلاٹ نام کی چیز ہی نہیں ہے۔ چند کردار ہیں، ایک مکان ہے، ایک حویلی ہے، زمین ہے، اور تاریخ کا کچھ حصّہ ہے۔ ان سب کا باہمی رشتہ اور رابطہ ہے۔ آپسی عمل اور ردِعمل ہے۔ شروع سے آخر تک ایک نئے ملک میں اور نئی جگہ وہاں کی زمین کا حصّہ بننے کی جدوجہد ہے جس کی علامت وہ مکان ہے جو قانونی طور پر تو مرکزی کردار کی ملکیت ہے لیکن ذہنی اور روحانی طور پر نہیں۔

ظاہر ہے جب پلاٹ ہی نہیں ہے تو نزاع بھی نہیں ہوگا جس سے فکشن میں ڈرامہ جنم

لیتا ہے۔ اس ناول کا مرکزی کردار اخلاق علی ہے جو واحد متکلم کے روپ میں اپنے قلم سے اپنی ہجرت کے بعد نئی جگہ اپنے مقیم ہونے کی کہانی لکھ رہا ہے۔ کہیں جذبات کے وفور سے، بغیر ڈرامے کے اظہار زبان بن جاتا ہے اور کہیں محسوسات اُس کے دل و دماغ کو نکال کر کاغذ پر رکھ دیتے ہیں۔ اُس کا اپنے باپ دادا، ماں، بیوی، دوستوں اور دوسرے کرداروں سے کوئی نزاع ہے اور نہ چھوڑے ہوئے ملک یا اپنائے ہوئے ملک سے ہے۔ ماں، بیوی اور اپنے عزیز دوست کامریڈ یا پراپرٹی ڈیلر سے جو کہیں اختلافِ خیال ہوتا ہے اور اس کے نتیجے میں بحث ہوتی ہے اُسے ہم نزاع نہیں کہہ سکتے۔ کیوں کہ ان کرداروں سے کسی نہ کسی نکتے پر وہ اتفاق رائے بھی کرتا ہے۔ نزاع، ہیرو کے مکمل تضاد میں کسی ایک یا ایک سے زیادہ کرداروں کا عمل، نظریات یا فطرت میں ہیرو سے ٹکراؤ پر منحصر ہوتا ہے اور یہ ٹکراؤ ہمیں اخلاق علی کی نسبت سے دوسرے کردار یا کرداروں کے مابین ہرگز نہیں ملتا۔ انتظار حسین نے نزاع کے بغیر اس ناول میں حیرت انگیز ڈرامہ اور دلچسپی پیدا کی ہے جو ایک نادر اور کامیاب تجربہ ہے۔

نئے مکان "آشیانہ" کی تعمیر اور اس میں سکونت، ہجرت کر لینے کے بعد نئے ملک میں "گھر کر لینے" کی جدوجہد ہے اور بیچ اس مسئلے کے جو شکلیں پیش آتی ہیں یا آتی رہتی ہیں انھیں ناول کے روپ میں اس طرح ضبطِ تحریر میں لانا کہ شروع سے آخر تک کہیں بھی قاری اُکتا نہ جائے فن پر ناول نگار کے تخلیقی عبور کی دلیل ہے۔ پہلی نظر میں "آشیانہ" بڑا گھسا پٹا نام لگتا ہے لیکن بادی النظر میں یہ ایک علامت ہے کہ یہ اُن جان داروں کے ٹھکانوں کا نام ہے جو ایک جگہ سے دوسری جگہ اُڑتے رہتے ہیں۔ ایک جگہ ٹِک کر نہیں رہتے۔ اخلاق علی کا دوست کامریڈ تو اُس کی جگہ گھونسلے کا لفظ ہی استعمال کرتا ہے۔

اس ناول کے بیانیے میں دو مختلف انداز اختیار کیے گئے ہیں۔ ایک تو اخلاق علی کے دادا اشتاق علی اپنی آنے والی پیڑھیوں کے لیے اپنے اجداد، خاندان اور حالات کا تذکرہ قدیم زمانے کی اُس مقفیٰ اور مسجع اُردو میں کرتے ہیں جو آج متروک ہے۔ دوسرا اخلاق علی کا بیانیہ ہے جو آج کل کی سادہ اور رواں زبان میں کیا گیا ہے جس کا رواج ہے۔ پرانے زمانے اور نئے دور میں امتیاز کو نمایاں کرنے، دو الگ الگ تہذیبوں کی صورت گری اور اُن میں ربط پیدا کرنے کا یہ

نہایت ہی ذہین طریقۂ کار ہے۔ قدیم اسلوب کے بارے میں انتظار حسین نے ایک جگہ اخلاق علی سے اظہار کرواتے ہوئے کہلوا بھی دیا ہے:

"..... پھر میاں جان کا جناتی خط۔ اُردو بھی ایسی لکھی تھی کہ اس کا لہجہ میرے لیے ذرا اجنبی تھا..... اس لہجے کا ایک نمونہ یہ ہے:

منقول از تذکرۂ حکیم چراغ علی کہ پدرم بود۔

اس کج مج بیان چراغ علی نے سُنا اپنے ابّا حضور سے، ابّا حضور نے سُنا اپنے ابّا حضور سے، اور ابّا حضور کے ابّا حضور نے سُنا اپنے ابّا حضور سے کہ اس بزرگ نے وہ حالِ تباہ اور وہ ماجرائے جانکاہ اپنی آنکھ سے دیکھا تھا، دیکھ کر منہ اشکوں سے دھویا تھا، یوں بیان کیا اس جناب نے کہ ایک دن یہ خبر عام ہوئی، زبان زدِ خواص و عوام ہوئی، باغی ایک تخت کا پکڑا گیا ہے۔ زنجیروں میں جکڑا گیا ہے۔ کل شہر میں اُسے پھرایا جائے گا، تماشہ خلقت کو دکھایا جاوے گا۔ دیکھنے والے ملامت کریں گے، قصّے سے اُس کے عبرت پکڑیں گے، خیالِ فاسد بغاوت کا اگر کچھ اور سرپھروں سرکشوں کے دماغوں میں پک رہا ہے تو وے اس سے باز آویں گے۔

تو اگلے دن گجر گجر کا بجتے ہی خلقت گھروں سے نکلی۔ کوچہ و بازار میں اُمڈی۔ میں بھی فجر کا دوگانہ ادا کر کے مسجد سے نکلا تو گھر جانے کے بجائے طرف چاندنی چوک کے ہولیا۔ تماشائیوں کا اژدحام تھا، مجمع خاص و عام تھا، آدمی پر آدمی گرتا تھا۔ کھوے سے کھوا چھلتا تھا۔ چشم تماشہ ایک نئے تماشے کی منتظر تھی۔ نرالے ایک نظارے کے لیے مضطرب تھی۔ خدا خدا کر کے سواری باغی کی آئی۔ تماشائیوں کی جان میں جان آئی۔ ہتھنی ایک بدرنگ نظر آئی۔ ہودا غائب۔ ننگی پیٹھ پر اس کی ایک شخص باحالِ تباہ بیٹھا تھا۔ سر اس کا جھکا تھا..."

اس طرزِ نگارش کے ذریعے انتظار حسین نے ۱۸۵۷ء سے تقسیم تک برصغیر کا سیاسی اور

تاریخی پس منظر ضروری اور اہم نکات کے ساتھ دے دیا ہے۔ اس ضمن میں ان کا قابلِ ذکر کارنامہ یہ ہے کہ اُس وقت کی گنگا جمنی تہذیب کو اس دھارے کے ساتھ رواں دواں رکھا ہے اور اس مقصد کے لیے پنڈت گنگادت المتخلص بہ مہجور کا اصلیت میں ڈوبا ہوا کردار تخلیق کیا ہے۔ اسی لیے اس نام میں گنگا کا جزو کنایاتی ہے جو تھیم سے مطابقت رکھتا ہے۔ وہ بولتے ہیں تو ایسی زبان بولتے ہیں:

"شری مشتاق علی جی پتہ ہے انت میں کیا ہوا۔ اُس ونشٹ اسوتھاماں نے اپنا برہم بان نکالا' اور ایک گھاس کی پتی میں اُسے پھونک کر ارجن مہاراج کی اور پھینکا۔ فخر شجاعانِ آریہ ورت ارجن مہاراج نے بھی اپنا برہم بان چلایا۔ تب ویاس جی رشیوں اور منیوں کو سنگ لے کے بیچ میں آن کھڑے ہوئے، چلّائے کہ پُترو! بان واپس لے لو' نہیں تو یہ سارا برہمانڈ جل کے خاکستر ہو جائے گا۔ مولا ارجن نے تو ترنت ہی حضرت ویاس جی کے چرن چھوئے اور بان واپس لے لیا۔ پر دشٹ اسوتھاماں حضرت کا کلام سُن کر طرح دے گیا۔ بولا کہ بان واپس لینا میرے بس میں نہیں۔ ہاں سیما اس کی بدل سکتا ہوں۔ اس شقی نے سمت بان کی اس طور بدلی کہ بان پانڈوؤں کی استریوں کی کوکھ پہ جا کے گرا۔ اثر سے اس کی پانڈوؤں کی ازواجِ مطہرات کے گربھ گر گئے' بچے پیٹ میں مر گئے۔"

فرات وجمنا میں دُھلی ہوئی ایسی زبان میں بولنے والے اب کہاں ملیں گے۔ اس ضمن میں تخلص مہجور معنی خیز ہو جاتا ہے۔ یہ وہ کردار اور یہ وہ زبان ہے جو نوسٹیلجیا کو جنم دیتی ہے' یا جنھیں انتظار حسین کا نوسٹیلجیا اپنے خزانے سے نکال کر نمائش کے لیے پیش کرتا ہے۔ یہ نوسٹیلجیا انتظار حسین کی زبردست کمزوری بھی ہے اور ان کی زبردست قوت بھی۔ کمزوری اس معنی میں کہ موضوعی طور پر وہ اس کے حصار میں محبوس ہیں اور قوت اس طرح ہے کہ معروضی طور پر وہ ماضی کو حال میں اور حال کو ماضی میں تحلیل کرتے ہوئے وقت کی ماہیئت' انسان کی فطرت اور اس کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کی پیچیدگیوں کا مُطالعہ کرتے ہیں۔ اُن کی ایک اور خصوصیت یہ ہے

کہ نہایت ہی چھوٹی چھوٹی اور معمولی باتوں سے ماحول بھی تیار کرتے ہیں اور کرداروں کی تشکیل بھی کرتے ہیں اور ان میں جان ڈال دیتے ہیں۔ کہنے کو تو یہ چھوٹی اور معمولی باتیں ہوتی ہیں لیکن ایک مخصوص سیاق و سباق میں وہ غیر معمولی اہمیت کی حامل ہو جاتی ہیں۔ وہ عام آدمی کے مشاہدے کے دائرے میں نہیں ہوتیں یا اس کے لیے بے کار ہیں مگر ایک تخلیق کار کے لیے وہ تاثیر کے اوزار بن جاتی ہیں۔ انتظار حسین اس فن میں قرۃ العین حیدر کی طرح طاق ہیں۔

نئے مکان میں منتقلی اصل میں نئے ملک میں منتقلی ہے۔ ہندوستان اور پاکستان کے نام صریحاً نہ دینے سے یہ کوئی مخصوص ہجرت نہیں رہ جاتی بلکہ کسی بھی ایک ملک سے دوسرے ملک کو بھی محیط کرتی ہے جو آج کل عام اور معمولی بات ہے۔ اس لیے یہ ہجرت عالم گیر حیثیت اختیار کرلیتی ہے اور اس سے منسلک رہائش کے مسائل کو عمومی بنادیتی ہے۔ یہ انتظار حسین کی بے انتہا وسعتِ نظارہ کی دلیل ہے۔

نئے مکان میں منتقلی جہاں جدید دور کی نشان دہی کرتی ہے وہاں مشتاق علی کا "تذکرہ" اور بھی تاریخی حیثیت اختیار کرلیتا ہے جب اخلاق علی یہ کہتا ہے:

> "وہ تو کہیے کہ نئے مکان میں منتقلی کی تیاری میں .... یہ مسودہ نکل آیا جس کے ورق الگ الگ تھے اور بہت خستہ و بوسیدہ۔ تھوڑے دن اور اسی طرح بند پڑے رہتے تو دیمک کی غذا بن جاتے۔"

یعنی ایک تہذیبی تاریخ اور یہ داستانِ پارینہ مشتاق علی کی آنے والی نسلوں کے علم و یادداشت سے ماورا ہو جاتی۔

اسی "تذکرہ" سے پتہ چلتا ہے کہ مشتاق علی کے اجداد قزوین و اصفہان اور کہاں کہاں ہوتے ہوئے یہاں آئے تھے اور یہاں سے آگے ....

> "اب ہم پیدا کہاں ہوتے ہیں، مرتے کہاں جاکر ہیں۔ نال کس کوٹھری میں گڑتی ہے، جنازہ کس ڈیوڑھی سے نکلتا ہے۔ آدمی اب ڈال سے ٹوٹا پتہ ہے کہ ہوا اسے اُڑائے اُڑائے پھرتی ہے۔ کہاں سے رولتی ہے۔ کہاں جاکر ڈھیر کرتی ہے۔"

یہ اقتباس ابتدائی باب کے ایک فقرے سے لیا گیا ہے جو بڑی روانی سے قلم بند ہو گیا ہے' اس طرح کہ اس کے وجود کا اعلان اور احساس نہیں ہوتا۔ یہی فنی اصطلاح میں Fixing the Goal ہے۔ آگے پورا ناول اسی غرض کی مرقع نگاری ہے۔

"تذکرہ" کی تمہید اور تذکرہ نگار کے تعارف کے بعد انتظار حسین ماضی سے حال میں ایسی نزاکت سے قدم رکھتے ہیں جیسے ایک قصیدے میں گریز کا استعمال کیا جاتا ہے۔ قاری کو محسوس ہی نہیں ہوتا کہ وہ بھی ان کا ہمسفر ہے۔ اخلاق علی یوں لکھتا ہے جیسے زیر لب کہہ رہا ہو:

"یہاں آکر کتنے مکان بدلے۔ کس کس محلے میں جا کر رہا۔ . . . "

پتہ ہی نہیں چلتا کہ اخلاق علی کی ہجرت کی کہانی شروع ہو چکی ہے۔ ہجرت کا لفظ ہی استعمال کیا ہے نہ اس کی کوئی تفصیل دی ہے۔ ہجرت کے بعد فطری طور پر جو پہلا مرحلہ درپیش ہوتا ہے وہ جائے رہائش کی تلاش ہے۔ یہ تلاش جاری ہے۔ ڈھیٹ لوگوں نے متروکہ مکانوں پر قبضہ جما لیا مگر چراغ حویلی کی نسلِ اشراف سے آئے ہوئے کا جھمیلا یہ ہے کہ

"ایک میں تھا کہ آج اس محلے میں کل اس گلی میں۔ کتنے برسوں تک میں اس شہر میں گلی گلی رلتا پھرا۔"

بیانیے کے شروع میں اخلاق علی جس مکان میں رہتا ہے وہ ایک سنسان اور ویران جگہ واقع ہے۔ جہاں بقول بوجان کے' جو اخلاق علی کی والدہ ہیں':

"اس جنگل میں تو اذان کی آواز بھی نہیں آتی۔"

لیکن اہم بات یہ ہے:

"سویرے منہ اندھیرے جب میں سیر کے لیے نکلتا تو اس نواح کا اجڑا اجڑا پن دل کے کسی گوشے کو چھوتا محسوس ہوتا۔ . . . "

یہ نفسیاتی حقیقت نگاری ہے۔ اُجڑی ہوئی زندگی کا اُجڑے ہوئے ماحول سے یگانگت Identification کا اظہار ہے۔

یہاں وہاں چند مکانوں میں رہائش کے بعد اخلاق علی اُس بینک سے' جہاں وہ ملازم ہے' اور چند دوستوں سے قرض حاصل کر کے اپنا ذاتی مکان تعمیر کروا لیتا ہے اور اس کے بعد

پریشانیوں کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ بعد میں اُسے احساس ہوتا ہے کہ یہ مکان ایک جیل کے برآمدے میں ہے جو مستقل آمریت کے سائے تلے زندگی گزارنے کے بارے میں ایک بلیغ اشارہ ہے۔

چراغ حویلی تاریخ کی کئی آندھیوں میں تو بچ گئی لیکن ۱۹۴۷ء کی آندھی کی تاب نہ لاسکی۔ نیا مکان "آشیانہ" ہے۔ پتہ نہیں کتنی بہاریں دیکھے گا۔ ناول کے اختتام پر اس کے ہاتھ سے نکلنے کا امکان ہو جاتا ہے اور اس طرح ہجرت کا تسلسل اشارتاً جاری رہتا ہے۔ اوپر والی پیڑھیوں نے بھی جہاں جہاں وہ رہیں اپنے اپنے گھر بنائے تھے۔ الگ الگ نسلوں اور الگ الگ مقامات کے مسکن "گلستان محل"، "قصرِ ریحان"، "بیت الابیض"، "چراغ حویلی" اور اب "آشیانہ" کئی نسلوں کی متواتر ہجرت کے سنگِ میل بن جاتے ہیں۔

نقلِ مکان و زمان میں حصہ لینے والے جو اہم کردار ہیں اُن کی کردار نگاری اپنے فنی عروج پر ہے۔ اس ناول کے اس قدر مختلف النوع کردار انتظار حسین کے حساس مشاہدے اور زرخیز تخیل کے خوش گوار امتزاج کے حامل اور مظہر ہیں۔ ہر کردار منفرد ہے اور دوسرے تمام کرداروں سے واضح طور ممتاز دکھائی دیتا ہے۔

چراغ علی کے، جنھوں نے "چراغ حویلی" بنوائی تھی، بیٹے مشتاق علی ہیں جو اپنی خود نوشت میں ۱۸۵۷ء کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

> "...... آگے جو ہوا سو ہوا پر اب تو ہم برکاتِ سلطنتِ انگلشیہ کے مدح خواں ہیں۔ کیوں نہ ہوں کہ راج میں ان کے شیر بکری ایک گھاٹ پانی پیتے ہیں اور دیار و امصار میں ایسا امن چین ہے کہ چاہو تو کوچہ و بازار میں چاہو تو جنگل ویرانے میں سونا اچھالتے چلے جاؤ، مجال ہے کہ کوئی پوچھ لے کہ تمھارے منہ میں کتنے دانت ہیں اور ہمارے خاندان کا اقبال تو انھیں کے چشمِ کرم کا رہونِ منت ہے۔ اس بے مقدرت کو انھوں نے خان بہادری کے خطاب سے نوازا اور آنریری مجسٹریٹی کے عہدۂ جلیلہ پر فائز کیا کہ دادخواہ روز اس ڈیوڑھی پر حاضری دیتے ہیں اور انصاف لے کر جاتے ہیں۔ بدخواہ ہمیں بدنام کرتے ہیں کہ وطنِ عزیز سے غداری کے

صلے میں یہ مراتب ہمیں ملے ہیں۔ ۔ ۔ "

مشتاق علی بقلم خود اپنا کردار پیش کر رہے ہیں لیکن اس پر دہ در پردہ ناول نگار کا طنز اُبھر کر آجاتا ہے۔ وہ وضع کے پابند ہیں۔ حویلی سے فضول باہر نہیں نکلتے۔ صرف خاص خاص موقعوں ہی پر نکلتے ہیں۔ کم آمیز ہیں۔ ایک ہی عزیز دوست ممبور ہے جس سے وہ باتیں بھی کر لیتے ہیں، بے تکلف مذاق بھی اور تبادلۂ خیال بھی۔ اس سے اتنا پیار کرتے ہیں کہ ممبور کا تحریر کردہ تذکرہ بھی اپنے تذکرے میں شامل کر لیتے ہیں جو ایک جان دو قالب ہونے کا اور اس دور کی قومی یکجہتی کا اچھوتا استعارہ ہے۔

وہ قدامت پرست ہیں، اس حد تک کہ علی گڑھ میں زیرِ تعلیم اپنے چھوٹے بھائی کے بیان میں لکھتے ہیں:

> "۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ان میاں کے پر نکل آئے۔ اونچا اُڑنے لگے۔ واپس اس رنگ سے آئے کہ در مدح نیچر رطب اللسان تھے۔ اماں جانی ہرنی کا معجزہ بیان کر رہی ہیں کہ وہ میاں بیچ میں ٹر سے۔ بولے کہ یہ واقعہ تو خلاف نیچر ہے۔ اماں جانی نورِ نظر کا یہ کلام سُن کر دم بخود رہ گئیں۔ ۔ ۔ ۔ "

یہاں انتظار حسین نے ان دنوں علی گڑھ کی تعلیم کا ایک اثر بالراست بیان کر دیا۔ چنانچہ اپنے چھوٹے بھائی سے مشتاق علی کی کبھی نہیں بنی۔ ان کے باپ حکیم چراغ علی نے جب اپنے چھوٹے بیٹے کو مذہب اور اعتقاد سے ہٹ کر نیچری بنتے دیکھا تو اُن سے علی گڑھ کی تعلیم ترک کروادی جس کے بعد وہ سیاست میں چلے گئے اور مجاہدینِ آزادی کے ساتھ شریک ہو گئے۔ انتظار حسین نے اسی چھوٹے بھائی اشتیاق علی کے کردار کے ذریعے تفاوتِ نسل (Generation Gap) بڑی ہنرمندی سے پیش کیا ہے جو ہر دو نسلوں کے درمیان ہمیشہ رہا ہے۔

مشتاق علی ۱۹۴۷ء والے فسادات پر دل برداشتہ ضرور ہو جاتے لیکن جب بیٹا مصداق علی پاکستان ہجرت کر جانے کی تجویز پیش کرتا ہے تو وہ اسے صاف رد کر دیتے ہیں:

> "تم بے شک اہلِ وطن کو لے کر نئے وطن سدھارو مگر اس افتادہ خاک کو اپنی مٹی میں پڑا رہنے دو۔ قدم ہمارے اس زمین نے پکڑے ہوئے ہیں۔ جہاں کی مٹی ہے وہیں سار ہو تو اچھا ہو۔ جس دیار میں آنکھ کھولی ہے اسی دیار میں آنکھ بند کریں گے۔"

اپنی جائے مولد سے ہجرت کرنے کے بجائے دُنیا ہی سے ہجرت کرجانے کی تمنّا اپنے وطن سے وفاداری کی پاکیزہ ترین شکل ہے۔ ایسے بے شمار مسلم حضرات تقسیم برصغیر کے وقت موجود تھے۔ اُن کی نمائندگی کے ساتھ ساتھ ہوسکتا ہے کہ ناول نگار نے بین السطور میں یہ کہہ دیا ہے کہ "وہاں" "مہاجروں" سے جو سلوک ہوا اُس کے پیشِ نظر جنھوں نے ہجرت نہیں کی وہ سمجھ دار اور خوش قسمت بھی تھے۔

مشتاق علی نے بچپن میں کلام پاک ختم کیا، عروض سیکھی، تھوڑی بہت موسیقی بھی جس کی بدولت وہ سوز خوانی بہت عمدہ کرتے تھے۔ ہندوؤں سے کوئی بیَر نہیں رکھتے تھے بلکہ اس پر نازاں تھے:

"...... ناقوس کی آوازوں کے سائے میں ہوش سنبھالا ہے۔ مندر چراغ حویلی سے کتنا دور تھا۔ یہی کوئی فرلانگ ڈیڑھ فرلانگ کے فاصلے پر۔ پنڈت گنگادت مہجور کی صحبت اس پر مستزاد کر تب ہی سے اُن کے ساتھ دانت کاٹی روٹی چلی آتی ہے۔ ہائے، پنڈت کیا ہیرا آدمی ہے۔ ایک دفعہ کلمہ پڑھ لے تو سیدھا جنّت میں جائے۔ اُف! خدا! کیسا کیسا غاصب، جابر، بے ایمان، دغاباز، چور اُچکا، قزاق، بٹ مار محض اس زور پر کہ امتِ مرحومہ میں شامل ہے جنّت پر اپنا حق جتاتا ہے۔ ادھر ہمارے پنڈت مہجور کا دامن نیکیوں سے بھرا ہے مگر کلمہ گو نہ ہونے کے سبب مقدمہ ان کا کھٹائی میں پڑگیا ہے۔"

یعنی مشتاق علی ہندو مسلم اتحاد کے زبردست علمبردار ہوتے ہوئے بھی جنّت کے بارے میں عام مسلم نظریے پر قائم ہیں جسے انتظار حسین نے بھرپور طنز سے پیش کیا ہے۔

مشتاق علی کو مہجور سے اس قدر انس ہے کہ اس کے دیہانت پر دل گرفتہ تو ہیں ہی لیکن جب مہجور کے بیٹے نے اپنے باپ کے کاغذات لاکر انھیں دیے کہ میں تو یہ پڑھ نہیں سکتا آپ رکھ لیجیے تو مشتاق علی نے، جیسا کہ مذکور ہوا ہے، اس تذکرے کو بھی اپنے تذکرے میں شامل کرلیا۔

پنڈت گنگادت مہجور کا کردار ہندو فرقے میں قومی یکجہتی کے نقطۂ نظر سے مشتاق علی کے مماثل ہے، وہ مسلمانوں سے پیار کرتے ہیں۔ ان کے تیوہار مناتے ہیں۔ قدامت اور توہم پرست بھی ہیں اور جو زبان وہ بولتے ہیں یا لکھتے ہیں وہ عربی وفارسی آمیز اُردو اور سنسکرت آمیز ہندی سے مرکب ہوتی ہے۔ وہ اپنے

مذہب کے ساتھ ساتھ اسلام کا بھی احترام کرتے ہیں۔ اپنے تذکرے کی ابتدا یوں کرتے ہیں:

"آرمبھ کرتا ہوں نام سے رام کے اور رحیم کے کہ وہی ستیہ ہے
اور وہی حق ہے اور وہی سُندر ہے اور اسی کی دیا اور کرم سے اس
برہمانڈ میں اور اس عالم رنگ وبو میں ساری چہل پہل ہے جو ستیہ
ہے وہ حق ہے اور جو حق ہے وہ سندر ہے۔ اللہ جمیل ویحب الجمال۔
حقیر فقیر گنگادت مہجور حمد کرتا ہے اُس پیدا کرنے والے کی جس نے....."

اور خاتمے پر لکھتے ہیں:

"مترو اور دوستو۔ میرا تو یہی ایمان ہے۔ میرا روزانہ کا وظیفہ
ہے کہ سونے سے پہلے سو دفعہ آدم کا ورد کرتا ہوں اور تین دفعہ نادِ علی
پڑھتا ہوں۔ اوم شانتی شانتی شانتی۔ یا علی یا علی یا علی۔"

اُردو ادب قومی یکجہتی کے رنگارنگ مرقعوں سے بھرا پڑا ہے لیکن انتظار حسین کی یہ بلیغ اور نقل مطابق اصل مرصع کاری اپنی مثال آپ ہے۔

اس روشن خیال شخص کی کردار نگاری کو انتظار حسین نقطۂ عروج پر یوں پہنچاتے ہیں:

میں (مشتاق علی) نے کہا پنڈت کوئی مجھے بتا رہا تھا کہ تمھارا
کشن لال جن سنگھیوں کا لیڈر بن گیا ہے۔
پنڈت نے جواب میں سر نیوڑھا لیا۔ شرمندگی سے بولا مشتاق علی'
تم نے صحیح سُنا ہے۔ جبھی تو اس عاصی پر معاصی نے یہ عرض کیا تھا کہ
ہمارا سمے بیت گیا۔ اب کشن لال کا زمانہ ہے۔ باپ ڈھے رہا ہے۔ بیٹا
زور پکڑ رہا ہے۔"

یہاں پھر تفاوتِ نسل اور تیزی سے بدلتے ہوئے سیاسی رجحانات کو ناول نگار نے ایک زودحس باپ سے اپنے بیٹے کے لیے چند الفاظ کہلوا کر' اور وہ بھی شرمندگی سے' صورت حال میں فنکارانہ چابک دستی سے ایک المیے کا عنصر داخل کر دیا ہے۔

ان دو کرداروں مشتاق علی اور گنگادت مہجور کے متوازی خطوط پر اخلاق علی کا کردار نمو پاتا

ہے جو پروان چڑھا ہے گنگا جمنی تہذیب اور چراغ حویلی کے ماحول میں لیکن ہجرت اُسے ان سب سے دور لے جاتی ہے۔ لگتا ہے کہ یہ انتظار حسین کا سوانحی کردار ہے، وہ انتظار حسین جس نے ہندوستان میں اپنی متروکات میں تاج محل کا شمار کیا ہے۔ اگر اخلاق علی واقعی ناول نگار ہے، یا اسی کا ایک دوسرا جنم ہے، تو اُس کی خود آگاہی اور دروں بینی کی داد دینی پڑے گی۔ کیوں کہ ہجرت کے سیاق میں دوسرے کرداروں کے تئیں اپنے رویے، مختلف امور میں اپنی فکر، اپنا ردِعمل، اپنا نظریہ اور اپنی ذہنی کش مکش کی پیچیدگی کو کہیں اشاروں میں اور کہیں وضاحت سے، جب جیسی ضرورت ہو، پیش کرنا کہ وہ خود احتسابی پر مشمول ہو، اور محض بیان بازی سے ہٹ کر، احساسات وجذبات کی جان دار سرگزشت بن جائے، کردار نگاری کے فن کی باریکیوں پر دسترس کی دلیل ہے۔

اخلاق علی ایک مبصر کی طرح تجزیاتی ذہن رکھتا ہے۔ کرداروں کو تو سمجھتا ہی ہے لیکن موقع محل اور بے جان چیزوں پر بھی اُس کی گہری نظر رہتی ہے جن کو کبھی کبھی وہ ذی رُوح کا پیکر عطا کرتی ہے جیسے :

> "ہر زمین ہر آدمی کو راس نہیں آتی۔ بعض زمینیں اکل کھری ہوتی ہیں کہ اپنے کسی باسی کو بستے نہیں دیکھ سکتیں، اپنے اُجاڑ بن میں خوش رہتی ہیں۔ بعض زمینیں زود حس ہوتی ہیں کہ بسنے والوں سے طبیعت میل کھا جائے تو ان پر کشادہ ہوکر انھیں نہال کردیتی ہیں۔ طبیعت میل نہ کھائے تو ان پر تنگ ہوتی چلی جاتی ہیں۔ مگر یہ آگاہی تو بعد کی بات ہے۔ ان دنوں مجھے ان باتوں کا شعور کہاں تھا۔ میں تو کبھی زمینوں کا مزاج داں نہیں رہا۔ میرے تصور میں بھی یہ بات نہیں آئی تھی کہ زمین بھی محبت اور نفرت کرسکتی ہے۔ ہمیشہ یہی سمجھا کہ محبت اور نفرت آدمی کے مشغلے ہیں۔ ان جذبوں سے زمین نا آشنا ہے۔ زمین آدمی سے محبت نہیں کرتی۔ آدمی زمین سے محبت کرتا ہے۔ اور کبھی کبھی تو اس طرح ٹوٹ کر کرتا ہے جیسے زمین بھی عورت ہو۔ بلکہ عورت سے بڑھ کر عورت۔"

اخلاق علی کے اپنے فیصلے ہوتے ہیں مگر رشتوں اور دوستی کے بندھن اُس پر دباؤ ڈالتے رہتے ہیں۔ اپنی بیوی کی وہ قدر کرتا ہے مگر چپکے چپکے اُسے ذکیہ احمر سے پیار ہوجاتا ہے جو اس کے ہاتھ

نہیں لگتی۔ بچپن کی محبوبہ، اُس کی چچا زاد بہن شیریں اُسے اچانک مل جاتی ہے تو اُس کی برسوں سے سوئی ہوئی محبت جاگ پڑتی ہے۔ پراپرٹی ڈیلر کی اخلاق علی کو ضرورت ہے بھی اور نہیں بھی کیوں کہ بینک اور دوستوں سے اس نے ادائیگی کی حیثیت سے زیادہ جو قرضے لے رکھے تھے وہ ادا کرنے ہیں اور مکان بیچنے کو دل بھی نہیں ہوتا۔ یہ کردار پورے ناول کا محور ہے۔ واحد متکلم کے بجائے اگر یہ کردار واحد غائب ہوتا تو ہجرت سے پیدا ہونے والے عام اور ذیلی دونوں طرح کے مسائل سے پیدا ہونے والے جذبات اور احساسات مصنوعی، بے رنگ اور سپاٹ ہو جاتے۔ راوی کے اپنے جذبات کی پیش کش اور کیفیات کے بیان کا اور ہی تاثر ہوتا ہے۔ اس ناول کے لیے منتخب کیے گئے اچھوتے اسلوب میں انتظار حسین کا یہ بھی ایک Scoring Point ہے۔

اخلاق علی کی ماں بوجان ایک ایسی پردہ نشین اور قدامت پرست خاتون ہے جو عام طور پر اُن دنوں مسلمان گھرانوں میں ہوا کرتی تھیں۔ ایسے عام کردار کو ایسے خاص انداز سے پیش کیا گیا ہے کہ انتظار حسین کے قلم پر حیرت ہوتی ہے۔ وہ نہایت ہی مذہبی اور توہم پرست ہیں۔ اُن سے جو عورتوں کی زبان اور محاورے ادا کروائے گئے ہیں وہ پڑھنے سے تعلق رکھتے ہیں۔ لگتا ہے وہ قاری کی آنکھوں کے آگے چل پھر رہی ہیں اور گفتگو کر رہی ہیں۔ بوجان کی زندگی حال سے زیادہ ماضی میں گزرتی رہتی ہے:

> "بیٹھی ہوئی یوں لگتیں کہ یہاں نہیں ہیں، کہیں اور پہنچی ہوئی ہیں مجھے پتہ تھا کہ کہاں پہنچی ہوئی تھیں۔ جسم یہاں تھا، روح چراغ حویلی میں بھٹکتی پھرتی تھی۔ اصلی بوجان تو چراغ حویلی ہی میں تھیں۔ کیا دبدبہ تھا اُن کا..... تو اصلی بوجان تو وہ تھیں۔ یہ تو اُن کی پرچھائیں تھی۔ جیسے اصلی بوجان وہیں حویلی میں رہ گئی ہوں۔ صحت گرتی جا رہی تھی....."

صحت کیوں نہ گرتی۔ ہجرت نے بوجان کو ایک ملک کے اعلیٰ متوسط طبقے سے دوسرے ملک کے نچلے متوسط طبقے میں لا پٹکا تھا۔ وہ پُرانے زمانے کو، اُن دنوں کی باتوں کو، رسم و رواج کو، لوگوں کو، چیزوں کو، خیالوں کو یاد کرتی ہیں اور ان ہی میں کھوئی رہتی ہیں جن کی مجسم علامت چراغ حویلی ہے۔ یہ سوتے ہوئے بھی اُس کے خواب دیکھتی ہیں اور جاگتے ہوئے بھی۔

جب ان کا بیٹا انھیں بتاتا ہے کہ شیریں سے اس کی اچانک یہاں ملاقات ہوگئی تو بوجان کے منہ سے نکلتا ہے:

"اس نگوڑی ہجرت نے تو خون کے رشتے ختم کر دیے۔"

اس مختصر سے جملے میں دکھ اور کرب کا ایک سمندر ہے۔ اصل میں انتظار حسین نے بوجان اور مشتاق علی جیسے کرداروں کے ذریعے نوسٹیلجیا کو اس کے پورے تاریخی اور سماجی تناظر کے ساتھ اپنی پوری قوتِ زبان و بیان کے ساتھ پیش کر دیا ہے۔

کامریڈ، اخلاق علی کا عزیز دوست ہے۔ ایسے کردار بھی اُن دنوں عام ہوا کرتے تھے جو دن رات انقلاب کی باتیں کرتے تھے اور اس کے خواب دیکھتے تھے۔ وہ فیشن زدہ کمیونسٹ تھے۔ ہر مسئلے کو طبقاتی کش مکش کی زد میں لے آتے تھے اور بورژوائی بے راہ روی سے متعلق کر دیتے تھے۔ کامریڈ محبت میں ناکام رہ چکا ہے۔ وہ اپنے کندھے سے کپڑے کا تھیلا لٹکائے، جو کمیونسٹ لٹریچر سے بھرا رہتا ہے، گھومتا ہے اور یہ لٹریچر تقسیم کرتا ہے۔ اپنے ان دوستوں کو، جو کبھی بائیں بازو کی تحریک کے دلدادہ یا اس سے وابستہ تھے، برا بھلا کہتا ہے کیوں کہ اب وہ تحریک سے بددل ہو کر ہٹ گئے ہیں اور کاروبار کرتے ہیں اور خوش حال ہیں۔ ایک بار تو کامریڈ خود بھی انقلاب اور انقلابیوں سے مایوس ہو کر اپنا تھیلا غرقِ آب کر دیتا ہے۔

ایک جگہ، نیو پلازہ میں زبردست دھماکا ہوتا ہے۔ کامریڈ سے کئی دنوں سے ملاقات نہیں ہوئی ہے اس لیے اخلاق علی کو یہ شبہ ہوتا ہے کہ شاید وہ روپوش ہو گیا ہے۔ انتظار حسین نے یہاں ایک تیکھے طنز سے کام لیا ہے۔ تخریبی کارروائیوں میں حکومت پاکستان کمیونسٹوں کو ملوث کر لیتی تھی خواہ وہ ان کے ذمے دار نہ بھی ہوں۔ کامریڈ کا کردار یوں بھی دلچسپ ہے کہ اس کے مکالموں سے ناول نگار نے مزاح پیدا کیا ہے۔

اخلاق علی کی بیوی زبیدہ ایک عام خاتونِ خانہ ہے۔ اُسے فطری طور پر اپنے اور اپنے شوہر کے لیے ایک مکان کی ضرورت ہے تاکہ دربدری سے نجات ملے۔ وہ اپنے شوہر کو اکسا کر ایک مکان کی تعمیر پر آمادہ تو کر لیتی ہے کہ روکھی سوکھی کھا کر قرضوں کی قسطیں ادا کرتے رہیں گے لیکن عملی طور پر شوہر کی بندھی ہوئی تنخواہ میں اس کی گنجائش ہی نکل نہیں پاتی اور اوپر سے روز افزوں گرانی کا دباؤ

بھی اس کا موقع نہیں دیتا۔ شوہر کی کوئی زائد آمدنی بھی نہیں ہے۔ جب قرضوں کی ادائیگی کی صورت نہیں تو بینک کی نوٹس اور دوستوں کے تقاضوں سے مکان ہاتھ سے نکل جانے کا خطرہ پیدا ہوتا ہے۔ اب زبیدہ اُسے فروخت کر دینے پر زور دیتی ہے جب کہ اخلاق علی کو یہ قطعاً منظور نہیں۔ پھر بھی زبیدہ باتوں باتوں میں اپنے مطلب کا اشارہ کرتی رہتی ہے یا صاف صاف۔ یہ کردار بھی حقیقت نگاری سے تخلیق کیا گیا ہے۔

شیریں، اخلاق علی کی چچازاد بہن اور لڑکپن کی محبوبہ ہے جس سے بوجوہ وہ شادی نہ کر پایا۔ شیریں تعلیم یافتہ ہے اور نیویارک کے کسی انسٹی ٹیوٹ میں کام کرتی ہے جس کی ایک سروے ٹیم اس ملک میں آئی ہوئی ہے۔ آرٹ کی ایک نمائش میں اخلاق علی سے برسوں بعد اُس کی مڈبھیڑ ہوجاتی ہے جب کہ اخلاق علی ایک اور لڑکی ذکیہ احمد کو رومانس کے توہمی امکان کی اُمید میں تلاش کر رہا ہے۔ یوں، شیریں سے ملنے کا اتفاق، حُسنِ اتفاق میں تبدیل ہوجاتا ہے۔ ماضی کو حال میں مدغم کر کے انتظار حسین نے رومانس اور محبّت کے ابدی تسلسل کو برقرار رکھا ہے۔ یہاں ایک بلیغ اشارہ یہ ملتا ہے کہ اخلاق علی ایک میکانکی شادی شدہ زندگی گزار رہا ہے۔ اُسے اپنی بیوی سے کوئی محبّت نہیں ہے۔ اُسے یا تو محبّت ہوئی تھی شیریں سے یا اب ہونے لگی ہے ذکیہ احمد سے۔ اخلاق علی کا زبیدہ سے محض ایک ازدواجی رشتہ ہے۔ اس سے ماورا وہ جذبہ جو محبّت کہلاتا ہے اور فی الحال اخلاق علی جس سے محروم ہے، اب انگڑائی لینے لگا ہے شیریں اخلاق علی کو ماضی کے ایوانوں اور یادوں کی وادیوں میں پہنچا دیتی ہے جس سے محبّت بھی نوسٹیلجیا میں تبدیل ہوجاتی ہے۔ شیریں بیمار بوجان کی بڑی سعادت مندی سے تیمارداری کرتی ہے اور ان کے انتقال کے بعد اخلاق علی کو بتائے بغیر نیویارک لوٹ جاتی ہے۔ یہ کردار عہدِ جدید کے Diaspora (اقتصادی نہ کہ مذہبی) کی جانب اشارہ کرتا ہے۔

محبّت کی جستجو اخلاق علی کو ذکیہ سے قریب لے جانا چاہتی ہے لیکن وہ اُسے ملتی ہی نہیں۔ ذکیہ کو ایک بار اُس نے بس اسٹینڈ پر دیکھا تھا۔ ایک دفعہ اخلاق علی کی غیر حاضری میں ذکیہ اُس کے دفتر میں اُس کی میز پر ٹیلیفون استعمال کرتی ہے اور اپنا فاؤنٹین پن بھول جاتی ہے جسے لَوٹانے کے بہانے وہ اُسے ڈھونڈتا رہتا ہے لیکن کبھی وہ چھٹی پر ہوتی ہے تو کبھی کسی

دوسرے دفتر میں اس کا تبادلہ ہوجاتا ہے۔ محبت اخلاق علی کی زندگی میں اب سراب ہوکر رہ گئی ہے!

انتظار حسین نے ہجرت کے سنجیدہ موضوع کو بغیر کسی پلاٹ کے محض جزئیات اور کردار نگاری سے یوں پیش نہیں کیا کہ قاری اُکتا جائے بلکہ ضرورت کے تحت اور صحیح تناسب میں طنز و مزاح سے بھی ٹریٹ کیا ہے جو کرداروں اور اپنے اپنے زمانے کے رنگ میں رنگا ہوا ہے۔ اُردو کے چند ہی ناولوں میں موضوع پر فنی لحاظ سے مصنف کی یہ مثالی گرفت ملے گی۔

طنز و مزاح اور سنجیدگی دونوں کے لیے انتظار حسین نے قدیم طرزِ تحریر کو بھی جس مہارت سے اختیار کیا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے پُرانی داستانوں کا کتنی گہری دلچسپی سے مُطالعہ کیا ہے۔ اُس طرز کو تقسیم برصغیر سے بہت قبل کے دور کے لیے استعمال کرکے انتظار حسین نے اُس زمانے کو صفحۂ قرطاس میں اس طرح قید کرلیا کہ اُس وقت کا ماحول جیتا جاگتا اور اُس وقت کے کردار سانس لیتے نظر آتے ہیں۔ لیکن ناول میں ایسا نہیں ہے کہ ایک دَور ختم ہونے کے بعد دوسرا دور شروع ہوتا ہے۔ ناول کے تقریباً ہر ایک باب میں دَورِ قدیم مقدم اور دَورِ جدید مؤخر ہے۔ یوں ہجرت خود ایک لازمانی کردار بن جاتی ہے۔

ہجرت اُس وقت مسئلہ بن جاتی ہے جب اُس میں رکاوٹیں ہوں یا زبردست خطرہ ہو۔ ورنہ ہجرت بذاتِ خود حل ہے اقتصادی، سیاسی، مذہبی، انفرادی یا خاندان کے تحفظ یا حصولِ علم کے کے مسئلے کا۔ ایک وسیلہ ہے جہدِ للبقا کا۔ رہیں تہذیبی اور ثقافتی جڑیں تو یہ اجتماعی لاشعور کا ایک اہم اور ضروری حصّہ ہیں بچپن سے بلوغت تک گھر، محلّے اور بستی میں پرورش کا ماحول، والدین، دوستوں، رشتے داروں، پڑوسیوں اور اساتذہ کا عمل اور ردِعمل، رسم و رواج، شادی بیاہ، رقص و موسیقی، زبان و ادب، مذہب و عبادت اور تہذیب و اخلاق کے درس اور مشاہدوں اور تجربوں سے حاصل کیے ہوئے نتیجے سماج کے ہر فرد کے لاشعور میں جاگزیں ہوجاتے ہیں۔ اصل میں یہی جڑیں ہیں، جو بمشکل مَوت تک ساتھ چھوڑتی ہیں، نہ کہ صرف زمین کا وہ حصّہ جہاں فرد کی پیدائش اور پرورش ہوئی۔ فرد ہجرت کرکے جہاں قیام پذیر ہوتا ہے وہ بھی زمین ہی کا ایک حصّہ ہے۔ سارا کرۂ ارض ہی ہر انسان کی جنم بھومی ہے اور اس میں اس کی جڑیں ہیں۔ شاید اسی لیے والٹیئر نے کہا تھا کہ دُنیا کا سب سے پہلا

کمینہ انسان وہ تھا جس نے ایک قطعۂ زمین کے اطراف باڑھ لگاکر اعلان کیا کہ یہ زمین میری ہے۔

ہجرت کے سبب لاشعور میں مری جڑیں کٹتی ہوئی محسوس ہوتی ہیں اور ہجرت کرنے والا ایک کرب میں مبتلا ہوجاتا ہے۔ لیکن نیا ماحول، نئی آب وہوا، نئے دوست احباب، نئے پڑوسی، نئے رسم و رواج، نئی مصروفیت اور رفتہ رفتہ قائم ہونے والے نئے رشتے وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ لاشعور میں نئی کونپلوں کی آبیاری کرتے رہتے ہیں۔ پچھلی اور کٹی ہوئی جڑوں کے صرف نکیلے ٹھونٹھ رہ جاتے ہیں جن کی چبھن اذیت زدہ ہوتی ہے اور وہ رہ رہ کر اذیت پہنچاتے رہتے ہیں۔

ناول "تذکرہ" میں جگہ جگہ یہی چبھن ملتی ہے جسے انتظار حسین اپنے احساس سے قاری کے احساس میں منتقل کردیتے ہیں۔ یہ اُن کی بہت بڑی کامیابی ہے۔ ◆◆

شہر افسوس

نصرت چودھری

'شہر افسوس' انتظار حسین کے اہم افسانوں میں سے ایک ہے۔ اس کا بنیادی محرک بھی وہی ہے جو اُن کے اظہار کے مختلف رنگوں میں اکثر نظر آتا ہے۔ ماضی سے ان کا اٹوٹ رشتہ' اقدار کی شکست و ریخت' زندگی کے سفر میں گمشدہ نیم کا پیڑ' ملک کی تقسیم اور فرقہ وارانہ دنگے' شہر افسوس میں تقسیم وطن کے المیے کے ساتھ ہجرت اور جلا وطنی کے تجربے کو پیش کیا گیا ہے۔ انتظار حسین کے یہاں ہجرت اور سفر ایک کلیدی حیثیت رکھتے ہیں۔ ہجرت کو انھوں نے اس افسانے میں ایک ذہنی' روحانی اور داخلی انتشار کے روپ میں پیش کیا ہے۔ ہندوستان سے ہجرت کر کے جو لوگ مغربی پاکستان جاتے ہوئے خاک و خون کے دریا سے گزرتے ہیں اور جس بستی کو دارالامان جان کر دور سے سفر کرتے ہیں وہ انھیں 'شہر افسوس' نظر آتا ہے۔

'شہر افسوس' ایک ایسی بستی ہے جہاں اس افسانے کے تینوں کردار جن کے گرد دراصل اس افسانے کے پلاٹ کو بُنا گیا ہے اور جن کے نام تک نہ جانے کہاں کھو گئے ہیں' داخل ہوتے ہیں۔ یہ کردار اپنے گھروں' اپنے بزرگوں یہاں تک کہ اپنے ماضی اور آغازِ سفر کی یادوں کو بھی کہیں چھوڑ آئے ہیں۔ زندگی سے محروم وہ اپنی لاشوں کو کندھوں پر اُٹھائے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اُن کا نہ کوئی حوالہ ہے اور نہ تشخص۔ کائنات کے اس لق و دق صحرا میں انھیں کہیں کوئی جائے پناہ کوئی منزل نظر نہیں آتی۔

'شہر افسوس' کی کہانی یوں شروع ہوتی ہے:

"پہلا آدمی اس پر یہ بولا کہ میرے پاس کہنے کے لیے کچھ نہیں ہے۔ کہ میں مر چکا ہوں۔ تیسرا آدمی یہ سن کر چونکا اور کس قدر خوف اور حیرت سے اُسے دیکھنے لگا۔ مگر دوسرے آدمی نے کسی قسم کے ردِ عمل کا اظہار نہیں کیا حرارت سے خالی سپاٹ آواز میں پوچھا: تو کیسے مر گیا؟"

اس منفرد آغاز سے جو حقائق ابھر کر سامنے آتے ہیں انھیں کچھ اس طرح پیش کیا جاسکتا ہے:

۱۔ کہانی کا آغاز اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ کہانی کا آغاز اس مقام سے نہیں ہوا جہاں سے انتظار حسین اُسے شروع کرتے ہیں بلکہ وہ تو صرف وہ مقام ہے جہاں سے وہ ہمیں سناتے ہیں ورنہ کہانی تو ازل سے جاری و ساری ہے۔ قدرت ہر دور کی انسانی نسل کو اس کہانی کے صرف اتنے ہی حصے سے روشناس کراتی ہے جتنا کہ ظرف اس کے پاس ہوتا ہے۔

؎ دیتے ہیں بادہ ظرفِ قدح خوار دیکھ کر

۲۔ اس کائنات میں انسانی المیے کی روداد کا آغاز اس کے ذہن پر وارد ہونے کے ساتھ ہی ہو جاتا ہے۔ اس زمین پر اس کا سفر زندگی کی وادیوں کا سفر نہیں، موت کی گھاٹیوں کا سفر ہے۔ اسی لیے اس افسانے کے تینوں کردار اپنے زندہ ہونے کا ثبوت فراہم کرنے کے بجائے چلتی پھرتی لاشیں ہونے کا احساس دلاتے ہیں۔ زندہ ہونے کے معنی صرف چلنا پھرنا یا بولنا نہیں بلکہ زندہ ہونے کا احساس و شعور رکھنے کے ہیں جس سے یہ تینوں کردار محروم نظر آتے ہیں اور اس طرح اس حقیقت کو پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ انسان ازل سے ہی اس شعور سے محروم رہا ہے۔ اس لیے اس کی ساری کامیابیاں و کامرانیاں دراصل زندگی کی دین نہیں بلکہ موت گرفتہ بھٹنوں کی کرشمہ سازیاں ہیں۔

۳۔ افسانے کے تینوں کرداروں کو ناموں سے محروم کر دینے کے پس پردہ بھی جو

رمز موجود ہے وہ بھی اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ انتظار حسین اس کائنات میں انسان کی کم مائگی کو اُجاگر کرنا چاہتے ہیں۔ اس مخلوق نے جسے قدرت نے اشرف المخلوقات ہونے کا شرف بخشا تھا اپنے مکروہ اعمال کی وجہ سے ذلّت کی کس انتہا تک پہنچا دیا ہے اس حقیقت کو پیش کرنا چاہتے ہیں۔ اُس کی حالت اب یہ ہے کہ خود نام اُس کے وجود پر شرمندہ ہیں اور وہ اس کے وجود سے خود کو وابستہ نہیں کرنا چاہتے۔

انسان کی لایعنیت یا اُس کے مرجانے کا تصوّر عالمی سطح پر اگرچہ انیسویں صدی میں اُبھرا لیکن اُسے تقویت بیسویں صدی کی دو عالمی جنگوں میں ہونے والی ہولناکیوں نے عطا کی۔ ہمارے ہاں اس کا احساس پوری شدّت سے اُس وقت پیدا ہوا جب تقسیم کی وجہ سے پوری قوم ایسے ہولناک تجربات سے دوچار ہوئی جن سے اُس سے پہلے ہمارے ہاں کوئی نسل دوچار نہیں ہوئی تھی۔ شہرِ افسوس بھی اُنھیں تباہ کاریوں اور انسانیت سوز تجربات کے پس منظر سے اپنا مواد حاصل کر کے اُن حقائق تک ہمیں پہنچاتا ہے جن میں سے کچھ کا ذکر اوپر ہوا ہے۔

تقسیمِ وطن کے نتیجے میں رونما ہونے والے فسادات یا پھر قوم و مذہب یا زبان کے نام پر ہونے والے ظلم و تشدّد کا نشانہ عام طور پر عورت ہوتی ہے۔ یہ سب کچھ اس لیے نہیں ہوتا کہ وہ کسی طرح سے کسی فساد یا اشتعال کی ذمّے دار ہوتی ہے بلکہ صرف اس لیے کہ وہ کمزور ہونے کی وجہ سے ہمیشہ انسان کی جنسی درندگی کا بہ آسانی شکار ہوجاتی ہے۔ درندگی کے اس ننگے ناچ میں وہ اخلاق، تہذیب اور انسانیت کی سبھی حدوں کو روندتا چلا جاتا ہے۔ ہوس رانی کے اس مظاہرے میں وہ خود کو ہی ننگا نہیں کرتا بلکہ کسی نفسیاتی مریض یا اذیت پسند کی طرح دوسروں کو بھی ننگا کرتا چلا جاتا ہے اور ایسا کرتے ہوئے اُسے یہ خیال بھی نہیں آتا کہ وہ خود کو اشرف المخلوقات اور نہ جانے کیا کیا کچھ کہتا چلا آیا ہے۔ ہوس رانی کے اسی اکھاڑے میں اُس کا اصلی چہرہ سامنے آتا ہے اور یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ ترقی کی اتنی ساری منزلیں طے کرنے کے باوجود وہ آج بھی ہمیشہ کی طرح برہنہ ہے۔ جسم پر مخمل و دیبا اور اطلس و کمخواب کے دبیز پردوں میں لپٹے ہونے کے باوجود وہ بالکل عریاں نظر آتا ہے۔

غالب کے اس مصرعۂ کاغذی ہے پیرہن ہر پیکرِ تصویر کا' کے صحیح معنی بھی اس وقت سامنے آتے ہیں جبکہ قمیص تصویر کے پردے میں بھی ہمیشہ عریاں نظر آتا ہے۔ اس کی سرشت میں صدیوں سے موجود درندگی ایک بھائی کے ہاتھوں بہن کے کپڑے اُترواتی ہے' مقصد صرف برہنگی نہیں ہوتا بلکہ ایک طرح اذیت پسندی کی تسکین ہوتا ہے۔ بھائی ہو یا باپ یا شوہر چونکہ یہ سب بنیادی طور پر مرد ہیں اس لیے وہ ان سب کے ہاتھوں ذلیل و خوار ہوتی ہے۔ یہ سب اس کی حفاظت کے دعوے کرنے کے باوجود جب امتحان کی گھڑی آتی ہے تو اپنی جان بچانے کے لیے اسے ننگا کر دینے میں ذرا شرم محسوس نہیں کرتے۔ تقسیم ملک کے دوران ہوئے اس طرح کے واقعات کو ہی انتظار حسین یہاں پیش کر کے انسانی درندگی کا وہ نقشہ ہمارے سامنے رکھتے ہیں کہ قاری کا دل دہل جاتا ہے۔ ملاحظہ کیجیے:

"میں نے نیام سے تلوار نکال لی اور چلّایا کہ تو اُسے برہنہ کر' برہنہ تلوار کو دیکھ کر نوجوان تھرّایا۔ پھر ایک تامل کے ساتھ لرزتے ہاتھ بہن کی ساڑھی کی طرف بڑھے اور اس سانولی لڑکی نے ایک خوف بھری چیخ ماری اور دونوں ہاتھوں سے منہ ڈھانپ لیا اور ان لرزتے ہاتھوں نے میرے سامنے ......" "تیرے سامنے؟... ہیں .... اچھا؟ تیسرے آدمی نے حیرت سے اُسے دیکھا۔"

انتظار حسین نے اس منظر کو جس طرح مؤثر انداز میں برتا' اُبھارا اور نقطۂ عروج تک پہنچایا ہے اس سے لگتا ہے کہ دوسرے آدمی کے اس استفسار پر کہ .... 'پھر تو مر گیا' کے جواب میں وہ اپنی اس اخلاقی موت کا اقرار کرے گا لیکن وہ ایسا کرنے کے بجائے جواب میں کہتا ہے:

"نہیں میں زندہ رہا۔"

اگر وہ اس گھناؤنے عمل کے نتیجے کے طور پر مر گیا ہوتا تو شاید لوگ اُسے معاف کر دیتے کیوں کہ زندگی غلطیوں سے عبارت ہے اور اُن پر پچھتاوا وہ آگ ہے جس میں سونا تپ کر کندن بن جاتا ہے۔ لیکن اس جواب سے کہ "نہیں میں زندہ رہا" سے وہ المیہ اُبھرتا ہے جس سے انسان کے لوٹ آنے کی رہی سہی امید بھی ختم ہو جاتی ہے۔ اسے ہم آج چاہے اس افسانے کا

کمزور ترین پہلو قرار دیں کیوں کہ کچھ بھی ہو ہم اعلیٰ ادب سے ہمیشہ یہ توقع رکھتے ہیں کہ وہ انسانی بقا کی امید کے چراغ ہمیشہ روشن رکھے گا لیکن اگر ہم غور سے دیکھیں تو یہ افسانہ انسان کے انتظار حسین کی مایوسی کو پیش نہیں کرتا بلکہ اُس دور کی مایوسی کا المیہ پیش کرتا ہے جس کا ہماری پوری قوم اُس وقت شکار ہو گئی تھی۔ یہاں اس کردار کا نہ مرنا یا یہ کہنا کہ وہ مرا نہیں یہ دراصل اُس کی اس بے حسی کو پیش کرتا ہے جو ان جان لیوا حادثات کی وجہ سے انسان کے وجود پر طاری ہو گئی ہے اور جس کی وجہ سے اسے اس کا بھی پتہ نہیں ہے کہ وہ مر گیا ہے۔ بات کو آگے بڑھانے سے پیشتر چند اور اقتباسات ملاحظہ کیجیے:

"میں یہ دیکھنے کے لیے زندہ رہا کہ اس نوجوان نے وہی کیا جو میں نے کیا تھا۔ دہشت میں بھاگتی ہوئی ایک برقع پوش کو اس نے دبوچ رکھا تھا۔ ایک بوڑھے آدمی نے زاری کی اور چلایا کہ اے نوجوان ہماری آبرو پر رحم کر۔۔۔۔۔ سانولے نوجوان نے لال پیلی نظروں سے اُسے دیکھا اور پوچھا 'یہ تیری کون ہے' وہ بوڑھا بولا کہ 'بیٹے یہ میری بہو ہے'۔ اس پر سانولے نوجوان نے دانت کچکچائے اور چلایا کہ 'بوڑھے تو اسے برہنہ کر'۔۔۔۔۔"

افسانے میں برہنگی کا یہ سفر اور یہ عمل جاری رہتا ہے۔ انسان اپنے تن کو ملبوسات میں ملفوف کرنے کے باوجود ننگا ہوتا چلا جاتا ہے۔ ندامت کے احساس سے عاری جب وہ اس منزل سے بھی گزر جاتا ہے تو تیسرے آدمی کو یقین ہو جاتا ہے کہ درندگی کے اس عفریت کو اب یقیناً موت آ گئی ہوگی۔ اسی لیے وہ اس سے پھر پوچھتا ہے: 'اور تو مر گیا'

پہلا آدمی بدستور زندہ رہتا ہے۔ وہ بھاگ کر اپنی جان بچانا چاہتا ہے لیکن بھیڑ کے نرغے میں خود کو پا کر وہ اپنے ہاتھ کی تلوار پھینک دیتا ہے۔ اسی کے الفاظ میں روداد سنیے:

"میں آگے پہنچ کر نرغے میں آ گیا۔ میں تلوار پھینکنے لگا تھا کہ ایک پریشان حال شخص مجمع چیر کر میرے روبرو آ گیا۔ اور میری آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر کہا کہ تلوار مت پھینک۔ یہ آئینِ جواں مردی کے خلاف

ہے۔ میں ٹھٹھک گیا۔ میں اُسے تکنے لگا اور وہ میری آنکھوں میں
آنکھیں ڈال کر دیکھے جا رہا تھا۔ پھر میری نگاہیں جھک گئیں۔ میں نے
ہار کر کہا کہ زندہ رہنے کی اب اس کے سوا کوئی صورت نہیں۔ اس کلام
سے اس کی آنکھوں سے شعلے برسنے لگے۔ اس نے حقارت سے میرے
منہ پر تھوکا اور واپس ہولیا۔ عین اُسی وقت ایک تلوار اس کے سر
پر چمکی اور وہ تیورا کر زمین پر گرا۔"

تیسرے آدمی کو اب یقین ہو جاتا ہے کہ اب تو وہ یقیناً مر گیا ہوگا۔ کیوں کہ آدمی کتنا ہی بے غیرت کیوں نہ ہو وہ اتنا نیچے گر کر بھی زندہ نہیں رہ سکتا۔ وہ زندہ رہتا ہے۔ تاریخ اپنے آپ کو دُہراتی ہے۔ اس کی بربریت کا پہلا شکار اب خود درندے کا روپ دھارن کر چکا ہے۔ اور چونکہ پہلا آدمی اپنی تلوار رکھنے کی غلطی کر چکا ہے۔ چنانچہ پہلا شکار اب خود شکاری بن کے اپنی بہن کا بدلہ لینے کے لیے پہلے آدمی کی بیٹی کو کھینچتے ہوئے اُس کے سامنے لا کر اس سے کہتا ہے "تو اسے برہنہ کر۔"

اپنی آنکھوں کے سامنے بیٹی کی عزت لٹتے دیکھ کر تیسرے آدمی کو اب اور بھی شدت سے یقین ہو جاتا ہے کہ ذلت کے اس کنوئیں سے نہ اُبھر سکنے کی وجہ سے وہ اس بار یقیناً مر گیا ہوگا۔ پر پہلا آدمی پھر بھی اپنی سخت جانی کا ثبوت دیتے ہوئے اپنے زندہ رہنے کا ہی اقرار کرتا ہے۔ پھر وہ کیا کرتا ہے آگے کی کہانی ایک بار پھر انتظار حسین ہی کے الفاظ میں سنیے:

"میں وہاں سے منہ چھپا کر بھاگا۔ چھپتا چھپاتا خراب و خستہ ہو کر آخر
اس کوچے میں پہنچا۔ جہاں میرا گھر تھا۔ اس کوچے میں خوف
کا ڈیرا تھا۔ اب دونوں وقت مل رہے تھے اور یہ کوچہ کہ شام
پڑے یہاں خوب چہل پہل ہوتی تھی، بھائیں بھائیں کر رہا تھا۔ میری
گلی کا کتا بیچ گلی میں مُنہ اُٹھائے اور سامنے نظریں گاڑے بیٹھا
تھا۔ مجھے دیکھ کر غرایا۔ کتنی عجیب بات تھی۔"

میں نے مندرجہ بالا اقتباسات سے پہلے اس کا ذکر کیا تھا کہ یہ کردار جو بار بار اپنے

زندہ ہونے کا اعلان کر رہا ہے دراصل مر چکا ہے۔ یہ اقتباسات پیش کرنے کا مقصد صرف یہ تھا کہ آپ کو اس مقام تک پہنچاؤں جہاں آپ خود بخود یہ تسلیم کرلیں کہ واقعی یہ کردار زندہ نہیں بلکہ اپنا ہی بھوت ہے۔ جہاں کتّے کا اُسے دیکھ کر غرانا اس بات کا ثبوت فراہم کرتا ہے کہ یہ اب وہ انسان نہیں ہے جو اس گلی میں رہتا تھا۔ جانوروں کو روحوں اور بھوتوں پریتوں کو پہچاننے کی قدرت سرشت میں ملی ہوتی ہے۔ اس لیے یہاں بھی کتّا اور بلّی دونوں مانوسیت کا مظاہرہ کرنے کے بجائے اجنبیت کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ یہی نہیں اُس کے اپنے گھر والے بھی اس سے اجنبیت ہی کا سلوک کرتے ہیں۔ ایک اور اقتباس ملاحظہ کیجیے:

> "میں باپ کے پاس پہنچا اور مصلے کے برابر زمین پہ دو زانو ہو بیٹھا۔ باپ نے دیا ہاتھ میں اُٹھا کر مجھے غور سے دیکھا: 'تو' 'ہاں میں' اُس نے مجھے سر سے پیر تک حیرت سے دیکھا: 'تو زندہ ہے' 'ہاں میں زندہ ہوں' وہ اُس چراغ کی مدھم روشنی میں مجھے ٹکٹکی باندھے دیکھتا رہا۔ پھر بے اعتباری کے لہجے میں بولا 'نہیں'___ 'ہاں میرے باپ میں زندہ ہوں' اس بزرگ نے ایک لمبا سا ٹھنڈا سانس لیا اور مر گیا۔ تب میری منکوحہ میرے قریب آئی۔ زہر بھرے لہجے میں بولی: 'اے اپنے موئے باپ کے بیٹے اور اے میری آبرو لٹی بیٹی کے باپ تو مر چکا ہے۔' تب میں نے جانا کہ میں مر گیا ہوں۔"

مزید استفسار کے بعد یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ پہلا آدمی اپنے مرے باپ کی نعش وہیں چھوڑ آیا ہے۔ یہاں باپ علامت ہے اُن جڑوں کی جن کے بغیر کوئی فرد یا قوم اپنا تشخص برقرار نہیں رکھ سکتی۔ انتظار حسین چونکہ خود بھی ہندوستان سے ہجرت کرکے پاکستان گئے ہیں اس لیے انھیں اپنے اور اپنی پوری نسل کے بے جڑ ہونے کا شدید احساس ہے جس کا عکس اُن کے اکثر افسانوں میں ہمیں نظر آتا ہے۔ شہرِ افسوس کے تینوں کردار خود کو بے جڑ کے پودے تصور کرتے ہیں تقسیم ملک نے ہماری ایک پوری نسل کو نہ صرف اس کرب میں مبتلا کیا ہے بلکہ اگر یہ

کہا جائے کہ تباہ و برباد کیا ہے تو بے جا نہیں ہے۔ ہجرت مسلمانوں کے لیے ہمیشہ باعثِ سعادت رہی ہے بشرطیکہ وہ خدا کا پیغام پھیلانے کے لیے ہو۔ یہ ہجرت شاید پھیلنے کے لیے نہیں سمٹنے کے لیے کی گئی۔ اسی لیے شاید وہ اس پوری نسل کے لیے عذابِ الٰہی بن کر نازل ہوئی۔

کہانی کی رمزیت کو برقرار رکھتے ہوئے دوسرے آدمی کے حوالے سے سانولی لڑکی اپنی مٹی ہوئی بندیا اور پھولا ہوا پیٹ لیے پھر نمودار ہوتی ہے۔ وہ اپنے اس پھولے ہوئے پیٹ کے ذمے دار کو پہچان لیتی ہے جو دوسرا آدمی ہے۔ وہ وہاں سے چیخ مار کر بھاگ جاتی ہے۔ دوسرا آدمی اپنے گرفتار ہونے کے خوف سے لرزاں ایک چٹیل میدان میں پہنچتا ہے، جہاں انسانوں کا جنگل اُگا ہوا ہے۔ انتظار حسین منظر کو یوں بیان کرتے ہیں :

"آخر ایک میدان آیا جہاں دیکھا کہ ایک خلقت ڈیرا ڈالے پڑی ہے بچے بھوک سے بلکتے ہیں۔ بڑوں کے ہونٹوں پر پپڑیاں جمی ہیں۔ ماؤں کی چھاتیاں سوکھ گئی ہیں۔ شاداب چہرے مرجھا گئے ہیں۔ گوری عورتیں سنولا گئی ہیں۔ میں وہاں پہنچا کہ اے لوگو کچھ بتاؤ کہ یہ کیسی بستی ہے اور اس پہ کیا آفت ٹوٹی ہے کہ گھر قید خانے بنے ہیں اور گلی کوچوں میں خاک اُڑتی ہے۔"

افسانے میں اس مقام تک آتے آتے انتظار حسین کا لب و لہجہ داستانوی یا اساطیری ہو جاتا ہے اور یہیں پر 'شہر افسوس' کے تعلق سے بات ہوتی ہے... یہ استعارہ اگرچہ پورے طور پر عیاں نہیں ہوتا لیکن بات چونکہ تقسیم کی اور اس کے بعد ہونے والے فسادات کی ہو رہی ہے اس لیے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ وہ نئے اُبھرنے والے دونوں ممالک کو ہی شہرِ افسوس کے عنوان سے متصف کرتے ہیں۔ اس لیے وہ جنم دینے والی اور پناہ دینے والی دونوں زمینوں کو ظالم قرار دیتے ہیں بلکہ وہ تو ہر زمین کو ظالم قرار دے دیتے ہیں۔ اس لیے یہاں کسی شک و شبہے کی گنجائش نہیں ہے۔ وہ ہند و پاک دونوں کو شہرِ افسوس قرار دیتے ہیں۔

یہ افسانہ تقسیمِ وطن کے سانحے پر ایک اور زاویۂ نظر سے بھی روشنی ڈالتا ہے۔ انتظار حسین یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ ملک تقسیم ہو جاتے ہیں۔ مگر انسانی فطرت تقسیم نہیں

ہوتی، تہذیب تقسیم نہیں ہوتی، تمدن نہیں بٹتا۔ یہ داستانی اظہار انسانی تاریخ کی سب سے پہلی اور بڑی ہجرت کی نشان دہی کرتا نظر آتا ہے۔ اسی شہر افسوس کے جم غفیر میں سے ایک بوڑھا شخص نکل کر دوسرے آدمی سے مطالبہ کرتا ہے کہ

اگر تو ظالموں میں سے نہیں تو زاری کر
'کس کے حال پر' میں نے پوچھا
بنی اسرائیل کے حال پر
'کس لیے؟'
'اس لیے کہ جو ہو چکا تھا وہ پھر ہوا اور جو ہو چکا ہے وہ پھر ہوگا'
یہ سن کر ہنسی میری جاتی رہی۔ میں نے افسوس کیا اور کہا کہ اے
بزرگ کیا تو نے دیکھا کہ جو لوگ اپنی زمین سے بچھڑ جاتے ہیں پھر کوئی
زمین انھیں قبول نہیں کرتی۔"

انتظار حسین نے یہاں اس تلخ حقیقت کا بھی انکشاف کیا ہے کہ اپنی زمین سے اکھڑ کر نئی زمین پر قدم جمانا مشکل ہی نہیں بلکہ اکثر ناممکن بھی ہوتا ہے۔ اپنے علاقے سے ہجرت کرکے دوسری زمین پر بے جڑ کے پودے بن کر جانے والے لوگ نہ گھر کے رہتے ہیں اور نہ گھاٹ کے۔ انتظار حسین کا داستانی اسلوب اب بنی اسرائیل سے ہٹ کر 'گیا' کے بھکشو کی طرف آجاتا ہے جو گوتم بدھ ہے اور جس نے دکھ سے نجات کے سفر میں نروان حاصل کیا تھا۔

انتظار حسین کا اساطیری انداز ہمیں ایک ایسے میدان میں لے جاتا ہے جہاں لاشوں کے ڈھیر پر فتح کے نقارے بج رہے ہیں۔ کامیابی اور کامرانی کے اس موڑ پر انتظار حسین ایک الہامی بات کہتے ہیں:

"میں نے یہ پوچھا' لوگو یہ کون سی گھڑی ہے اور یہ کیا مقام ہے'
ایک شخص نے قریب آکر کان میں کہا
'یہ زوال کی گھڑی ہے۔ اور یہ مقام عبرت ہے'۔"

اس افسانے میں انتظار حسین دراصل بہ یک وقت دو سطحوں سے ہمکلام ہوتے ہیں۔

کبھی وہ تقسیم ملک سے رونما ہونے والی ہولناکیوں کی روشنی میں انسانی سرشت کی بات کرتے ہیں اور کبھی انسانی سرشت کے حوالے سے تقسیم ملک کے تجربات کو پرکھتے ہوئے نتائج اخذ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ بہرحال سطح کوئی بھی ہو ان کے نتائج کم وبیش ایک سے ہی ہوتے ہیں۔ یعنی انسان کی مکروہ سرشت کی وجہ سے انسانوں پر نازل ہونے والا عذاب الٰہی۔ انسان کے وجود کی سفلیت اُس وقت نکل کر ہمارے سامنے آجاتی ہے جب دوسرا اور تیسرا آدمی یوں آپس میں گفتگو کرتے سنائی دیتے ہیں :

"میں نے اُسے غور سے دیکھا اور میری پتلیاں پھیلتی چلی گئیں۔
وہ تو سچ مچ میں تھا . . . . .
میں نے اپنے آپ کو پہچانا اور میں مرگیا۔
تیسرا آدمی کہنے لگا : 'اپنے آپ کو پہچاننے کے بعد زندہ رہنا کتنا مشکل ہے'۔"

تقسیم وطن کے واقعے، فسادات اور نقل وطن کی خارجی صورتِ حال کو انتظار حسین ایک روحانی صورتِ حال سے ہم آہنگ کر کے اس افسانے میں پیش کرتے ہیں۔ افسانے کے تینوں کرداروں پر سوچ، 'ڈر' خوف، ذلّت اور مایوسی کا غلبہ بھی نظر آتا ہے۔ یہ کردار اپنے تشخّص کی تلاش میں ہیں۔

دراصل فسادات کے دوران شکست وریخت کے عمل کی زد میں آکر اور اپنی ذلیل حرکات کے باعث یہ اپنی ذات کی شناخت کھو بیٹھتے ہیں۔ اقدار کے بکھرے ہوئے ٹکڑوں کو یکجا کرنا اور ریزہ ریزہ شخصیتوں میں کہیں ثابت وسالم شخصیّت کی تلاش ممکن نہیں۔ شخصیت کی شناخت اور اپنے کٹے ہوئے وجود کی تلاش میں وہ ماضی میں جھانکتے ہیں اور ماضی کو حال میں واپس لانے کی کوشش کرتے ہیں لیکن ماضی کی تلخیاں اور روایات سے ٹوٹنے کے غم سے شخصیت کی موت واقع ہوجاتی ہے۔ ہر کردار موت اور زندگی کی کش مکش میں اپنی شناخت کھوچکا ہے۔ انتظار حسین نے اس افسانے میں آج کے عہد کا المیہ بھی پیش کیا ہے جہاں کوئی کسی کو نہیں پہچانتا۔ ہمارے گرد سانس لینے والے سب لوگ بنیادی طور پر زندہ

نعشیں ہیں۔

اس رمزیہ کو تینوں کرداروں کے عمل سے واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ تینوں ایک مُردہ نعش پر جھک جاتے ہیں جس کا چہرہ مسخ ہو چکا ہے۔ تینوں آدمیوں کا چہرہ کسی نہ کسی موقع پر چونکہ مسخ ہوا تھا اس لیے تینوں ہی اس نعش کو اپنی نعش سمجھنے پر مصر ہیں۔ پھر وہ تینوں اپنے مرے ہوئے باپوں کا ذکر کرتے ہیں تو دوسرے آدمی کو اپنا باپ یاد آجاتا ہے۔ اور وہ اُس صورتِ حال کو بیان کرتا ہے جب وہ اپنے مسخ شدہ چہرے کو لے کر اپنے باپ کے پاس پہنچا تھا۔

"اے میرے باپ تیرا بیٹا آج مر گیا۔ باپ میری مسخ صورت کو تکنے لگا۔ پھر بولا کہ اچھا ہوا کہ تو میرے پاس آنے سے پہلے مر گیا۔ یہ سب کچھ کرنے اور دیکھنے کے بعد بھی تو زندہ آتا تو میں تجھے قیامت تک زندگی کا بوجھ اُٹھانے کی بددعا دیتا۔"

"پہلا آدمی اپنی خشک آواز میں بولا: 'ہمارے بوڑھے باپ اپنے جوان بیٹوں سے زیادہ غیرت مند تھے۔ اور ہم نے اُن کے سامنے کیا کیا۔ میں اپنے مسخ چہرے والی لاش لے کر یہاں آگیا اور اپنے باپ کی لاش وہیں چھوڑ آیا۔"

انتظار حسین صرف یہ کہنے پر اکتفا نہیں کرتے کہ ہمارے بزرگ ہم سے کہیں زیادہ غیرت مند تھے۔ اسی لیے انھیں اپنے بزرگوں کی لاشیں چھٹی زمینوں میں چھوڑ آنے کے درد کا شدید احساس تھا۔ یعنی انھیں اپنی اقدار' روایات' میراث سب کچھ پیچھے چھوڑ آنے کا شدید قلق تھا۔ اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے تیسرا آدمی کہتا ہے، "آگے جب ہم نکلے تھے تو اپنے اجداد کی قبریں چھوڑ آئے تھے۔ اب کے نکلے ہیں تو اپنی لاشیں چھوڑ آئے ہیں" وہ آدمی اپنے آباو اجداد کی لاشیں واپس لانے کے بارے میں سوچتے ہیں تو ہر طرف بکھری ہوئی حد بندیوں کی بات کرتے ہیں اور اس سے دونوں ممالک کے مابین جو ویزے کی پابندیاں ہیں اُن پر بھی بھرپور طنز کرتے ہیں۔ تیسرا آدمی اس لیے اُداس ہے کہ اس اجنبی دیار میں دفن

ہونے کے لیے بھی اب جگہ نہیں ہے۔ اس لیے وہ خود کو لاپتہ قرار دیتا ہے۔ تقسیم اور اس کے بعد کے فسادات میں لاپتہ ہونا بھی موت کی علامت ہے اور موت بھی ایسی افسوسناک کہ نہ لاش کا پتہ چلے اور نہ کفن دفن کا اہتمام ہو۔

اس ہجرت کے سبب اور پھر واپس اپنے وطن لوٹنے کے عمل میں بہت سے لوگ بکھڑے گئے..... دوسرے آدمی کو اس حوالے سے اپنا وطن یاد آتا ہے اور پھر دادی اماں سے سُنی اسے بیگم حضرت محل کی کہانی یاد آتی ہے۔ جب اُن کے شوہر واجد علی شاہ انگریزوں کی پنشن قبول کرکے مٹیا برج میں بیٹھ رہے۔ مگر بہادری کی عظیم الشان مثال بیگم حضرت محل نے قائم کی۔ لکھنؤ میں ریزیڈنسی کے محاصرے میں ناکامی کے بعد وہ ہر قدم پر مورچہ لیتی ہوئی پیچھے ہٹتی رہی۔ ——— جاگیرداروں نے رفتہ رفتہ ساتھ چھوڑنا شروع کر دیا۔ فوجیوں کی تعداد گھٹنے لگی۔ اپنے 'خوشبو شہر' یعنی لکھنؤ سے لے کر نیپال کی سرحد تک لڑتی رہیں۔ وہ میدانِ جنگ میں ضرور ہاریں مگر انھوں نے ہمت نہیں ہاری اور پھر غلام ہندوستان میں واپس آنے سے انھوں نے ہجرت کے عالم میں نیپال میں مرنا منظور کیا۔ یہاں بھی انتظار حسین نے دوسرے کردار کے حوالے سے تقسیم وطن کی وجہ سے کسی شہرِ افسوس کی طرف ہجرت کرنے سے زیادہ مہیب جنگلوں کی طرف ہجرت کو بہتر قرار دیا ہے۔

افسانے کے اختتام میں تینوں کرداروں کو اپنی شناخت کھو جانے کا احساس شدید ہو جاتا ہے۔ تیسرا کردار خود کو لاپتہ تصور کرتا ہے۔ تینوں جائے اماں ڈھونڈ رہے ہیں۔ اس خوبصورت، گہری اور تہہ دار کہانی کا انجام یوں ہوتا ہے:

> "دوسرا آدمی دونوں کو دیکھ کر یوں گویا ہوا" اے بدشکلو کیا میں نے تمھیں گیا کے آدمی کی بات نہیں بتائی تھی۔ ہر زمین ظالم ہے اور آسمان تلے ہر چیز باطل ہے اور اُکھڑے ہوؤں کے لیے کہیں اماں نہیں ہے۔"
>
> 'پھر؟' تیسرے آدمی نے مایوسانہ پوچھا۔
>
> دوسرا آدمی دیر تک اُسے ٹکٹکی باندھے دیکھتا رہا۔ حتیٰ کہ تیسرے کو

لگا کہ وہ جامد ہوتا جا رہا ہے۔ پھر بولا 'پھر یہ کہ اے لاپتہ آدمی بیٹھ
جا اور مت پوچھ کہ تو کہاں ہے۔ اور جان لے کہ تو مر گیا ہے۔"

اس علامتی افسانے کا کینوس بہت وسیع ہے۔ وہ بنی اسرائیل کی ہجرت، تقسیم ہند سے متعلق ہجرت، سرحدوں پر کڑی نگرانی، بیگم حضرت محل کا استعارہ، ہماری اخلاقی بدحالی، ہماری اذیت پسندی، ہمارے اندر کا ننگا پن، دراصل ہماری زندگی سے متعلق شاید ہی کوئی سچائی ایسی ہو جس پر انتظار حسین نے قلم نہ اٹھایا ہو۔

یہ انتظار حسین کا ہی کمال ہے کہ انھوں نے اتنی پھیلی ہوئی کہانی کو تین بے نام و نشان کرداروں کے حوالے سے بیان کیا ہے۔ کہانی ایک لمحے کے لیے بھی نہیں بکھرتی۔ اس میں ربط اور دلچسپی برقرار رہتی ہے۔ توازن اور اعتدال کو کبھی ہاتھ سے نہیں جاتے دیتے۔ وہ کسی بھی مقام پر نہ خیالات نہ رمز و کنایات اور نہ استعاروں کو گرانبار ہونے دیتے ہیں۔ کوئی چاہے تمام استعاروں کی تہہ داری سے پوری طرح واقف نہ ہو پر وہ بھی ان کی سحر انگیز زبان اور اساطیری اسلوب میں کھو جاتا ہے۔ افسانہ پڑھتے ہوئے یوں محسوس ہوتا ہے جیسے کوئی کہانی سنا رہا ہے۔ اس کہانی کے مکالمے خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ کرداروں کے مکالمے استعاراتی اور علامتی انداز کے ہیں۔

انتظار حسین نے خوبصورت علامتی اور اساطیری پیرایۂ اظہار میں کہانی بیان کی ہے۔ انھیں منفرد انداز میں کہانی کہنے کا فن بخوبی آتا ہے۔ الفاظ ان کے ہاتھوں کو چھو کر جی اٹھتے ہیں اور اکثر کہانی پڑھتے ہوئے یوں محسوس ہوتا ہے جیسے جیتے جاگتے الفاظ اُس سے کہیں زیادہ کہنے پر مائل ہیں جو وہ عرف عام میں اُن سے کہلوا رہے ہیں۔ الفاظ کو برتنے کے سلیقے میں یہ معنویت در پردہ اُن کی کہانیوں کو ایسی گہرائی اور گیرائی عطا کرتی ہے کہ پڑھنے والا ایک طرح کے سحر میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ سعادت حسن منٹو نے نثر کو اس انداز سے برتا کہ کہیں کوئی لفظ فالتو نظر نہیں آتا۔ انھوں نے اظہار کو اختصار کی عظمت سے روشناس کیا تھا۔ اس کے برعکس انتظار حسین نے اساطیری علائم کو اپنے اسلوب کی اساس بنا کر کچھ اس

سلیقے سے برتا ہے کہ اُن کی کہانیاں جادو جگاتی ہوئی محسوس ہوتی ہیں۔ یہاں الفاظ کی ریل پیل تو ہے پر وہ تاثر کو مجروح کرنے کے بجائے اُسے جادوئی بناتی ہے۔ بے پناہ رمزیت سے مملو ہوتے ہوئے بھی الفاظ نہ کبھی بوجھل لگتے ہیں اور نہ یہ محسوس ہوتا ہے کہ افسانہ نگار شعوری طور پر کچھ کہہ رہا ہے۔ وہ بات یوں کرتے ہیں جیسے سورج سے کرنیں پھوٹتی ہیں یا زمین کی کوکھ سے چشمے اُبلتے ہیں یا جیسے آم کے پیڑ پر بور آتا ہے، جیسے بہار کی آمد کی پہلی آہٹ پر بادام سیب اور ناشپاتی کی برہنہ شاخوں سے شگوفے پھوٹ پڑتے ہیں۔ وہ پتوں کے لباس کا انتظار بھی نہیں کر پاتے۔ ان کی کہانی کا موضوع کتنا ہی تہہ دار کیوں نہ ہو ان کی علامت نگاری کتنی ہی بعید از قیاس کیوں نہ کہی جائے پر جب ہم اُسے پڑھتے ہیں تو ایسا لگتا ہے کہ ہم بس یہی کہنا یا سننا چاہتے تھے۔ اُن کے اسی اسلوب کا ایک نمونہ ان کا افسانہ "شہر افسوس" بھی ہے۔ ◆◆

شخصیّت

راہل سانکریتائن

اخلاق احمد

اپنی طالب علمی کے زمانے میں راہل سانکریتائن کے نام سے میرے کان آشنا ہوئے تھے، یادوں کی راکھ کے نیچے دبی ہوئی چنگاری دمک اٹھی تو سوچ کا سورج جو اونچے مینار پر بیٹھا تھا اب اتر آیا اور اس کی روشنی سے میرے خیالات اور عمل کی شب میں ایک اجالا سا چھا گیا۔ ماضی کا آئینہ خانہ سج گیا، راہل کا پانا اور سمجھنا مشکل ہے لیکن ملنا آسان ہے۔ اعظم گڑھ کی نامور علاقہ ساز ہستیوں میں راہل کا نام قابل ستائش ہے، یہ سرزمین اہم، مبارک اور مردم خیز ہے۔ مہاتما گوتم بدھ کو جب گیا کے مقام پر گیان حاصل ہوا یعنی علم آگہی اور عرفان ہوا تو پہلا اپدیش دینے کے لیے بنارس کے قریب سارناتھ کی جگہ پسند آئی، اور وہاں سے متبرک سفر شروع ہوا۔ راستے میں اعظم گڑھ کی بھومی پر ٹھہرنا ہوا، جیسے اندھیری رات میں چاندنی کا ڈیرہ پڑ گیا۔ اپنی عبادت گزاری اور برکت سے اس دھرتی کو مالا مال کر دیا۔ دھرم یدھ اور جہاد کی کالی گھٹاؤں کے برسنے کے بعد کھلے اور دھلے آسمان پر تصوّف اور بھگتی کی قوس قزح نظر آئی۔ نانک نے بھی خدا کی یکتائی اور پریت کے گیت گائے، یہ شبلی کا وطن ہے، حمیدالدین فراہی اسی سرزمین کی گود میں پیدا ہوئے۔ اقبال سہیل کی شاعری کے سحر خیز نغمے آج بھی یہاں کی فضاؤں میں سنائی دیتے ہیں۔ ایودھیا سنگھ اپادھیائے ہری اودھ نے یہاں جنم لے کر ہندی ادب کے چہرے پر ایسا رنگ و روغن چڑھایا کہ آج بھی اس کی چمک دمک باقی ہے۔ اسی دیار کے ایک گاؤں میں

سادہ لوح انسانوں کے درمیان اُٹھ کر راہُل نے علم کی جوت سے جوت جلائی۔ مذہبی، تہذیبی اور تاریخی رشتے جوڑے، اُلجھی ہوئی لسانی اور فکری گتھیوں کو سلجھایا اور اشتراکیت کی طرف رُخ کیا تو ظلم کی چھاؤں میں دم لینے کے لیے تیار ہو گئے۔ سوچ کی تازہ ہوائیں چل پڑیں۔ بند راستے کو کھول دیا اور دھرتی کے واسیوں کے ہونٹوں پر مسکراہٹ جگانے میں لگ گئے۔

جس طرح سے مقناطیس لوہ چور کو اپنی طرف کھینچتا ہے اسی طرح شہر اور قصبات دیہی علاقوں اور گاؤں کو اپنی کشش میں باندھ لیتے ہیں جس کی وجہ سے ان علاقوں پر شہری اور قصباتی اثر پڑنے لگتا ہے۔ اس دیار کا مشہور پُرانا قصبہ نظام آباد ہے، جو ترقی پسندی سے بے نیاز ہو کر اپنی پُرانی وضع پر قائم ہے۔ شمال میں اس کے پاس سے گزرتی ہوئی ٹونس ندی اپنی الھڑ کنواری چال کو آج تک بھولی نہیں ہے۔ یہ قصبہ مٹی کے برتن کی صنعت کے لیے مشہور ہے جس کی وجہ سے اندرونِ ملک اور بیرونِ ملک میں اس کی شہرت ہے، ضرورت اور سجاوٹ کی چیزیں مٹی سے تیار کی جاتی ہیں، برتن کی مٹی نہ بہت پکّی ہوتی ہے نہ زیادہ کچّی ہوتی ہے، دل ٹوٹنے پر آہ، چوڑی ٹوٹنے پر چھنک اور شیشہ ٹوٹنے پر آواز ہوتی ہے لیکن ان برتنوں کی ٹوٹ بے آواز ہوتی ہے، خوبصورت رنگوں کا استعمال اور ملمع کاری ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ مسلمانوں کے دور میں گجرات سے ایک خاندان یہاں آکر آباد ہو گیا۔ وقت کے ساتھ ساتھ خاندان اور کام بڑھتے گئے، اب بھی مٹی کے بنے ہوئے انسانوں نے مٹی سے اپنا رشتہ نہیں توڑا ہے۔ اورنگ زیب بادشاہ کی بنوائی مسجد، گرودوارہ اور مندر کے وجود میں تہذیبی ہم آہنگی کی مثال پائی جاتی ہے۔ امن کی الہامی پھوار ہوتی رہتی ہے۔ سلاطین شرقی کے عہد میں جونپور صرف دارالسلطنت ہی نہیں تھا بلکہ علماء، فضلاء اور صوفیائے کرام کا مرکز بھی تھا۔ نظام آباد جون پور کے سلسلۂ مشائخ سے جُڑا ہوا تھا۔ میر علی عاشقاں جون پور سے منتقل ہو کر نظام آباد میں مقیم ہوئے اور ایک عرصے تک شطاری سلسلے کے صوفی عبدالقدوس قلندری کی صحبت میں رہ کر طریقت کی تربیت حاصل کی۔ پھر قصبہ سرائے میں مستقل آباد ہو گئے۔[۱] یہاں کی فضا میں مختلف تہذیبوں کے رنگ نظر آتے ہیں۔ یہ خطہ، خطۂ یونان سے کم نہیں ہے۔ یہاں اسبابِ معیشت کی کمی کے باوجود علمی فراوانی، والہانہ دلچسپی، ثقافتی اور معاشرتی چہل پہل پائی جاتی ہے، مسلمان

عربی، فارسی، اُردو اور ہندو سنسکرت اور ہندی کے کارناموں سے مالامال ہیں۔ دونوں طبقے کے لوگ اپنے اپنے خاص دائروں کے اندر پناہ گزیں ہیں، اس بات کی کمی کا احساس ہوتا ہے کہ یہ لوگ علمی اور تخلیقی صلاحیتیں رکھتے ہوئے آپس میں تبادلۂ خیالات تو درکنار ایک دوسرے سے ناآشنا نظر آتے ہیں۔ اگر ہم علامہ شبلی نعمانی، مولانا حمید الدین فراہی، اقبال سہیل، مولانا اسلم جیراجپوری، مولانا امین احسن اصلاحی، کیفی چڑیاکوٹی، احتشام حسین، خلیل الرحمٰن اعظمی، کیفی اعظمی، علی جواد زیدی اور نئی نسل کے بعض اُبھرتے ہوئے ناموں سے واقف ہیں تو اسی سرزمین کے پنڈت اجودھیا سنگھ اپادھیائے ہری یودھ، پنڈت کیدار ناتھ پانڈے راہل، رام چندر شکل، ڈاکٹر کھیا سنگھ، ڈاکٹر رحمت اللہ اور دوسری ہستیوں سے کیوں انجان رہیں۔

اس زمانے میں مڈل اور پرائمری اسکول زیادہ تر قصبات میں ہوا کرتے تھے، کہیں کہیں گاؤں میں بھی اسکول ہوا کرتے تھے۔ مکاتب اور پاٹ شالاؤں میں ابتدائی تعلیم کا سلسلہ جاری رہتا تھا۔ نظام آباد کا مڈل اسکول کافی مشہور تھا۔ ایسا لگتا تھا کہ اس کے اندر تکشلا اور نالندہ کی روح سمائی ہوئی تھی، اسی اسکول سے ہندی کے مشہور شاعر اور ادیب پنڈت اجودھیا سنگھ اپادھیائے ہری یودھ نے تعلیم حاصل کی۔ وہیں سے راہل نے ۱۹۰۷ء میں مڈل کلاس فرسٹ ڈویژن کے ساتھ پاس کیا۔ ان کی پرائمری کی تعلیم قصبہ رانی کی سرائے سے شروع ہوئی۔ درجہ تین تک اردو کی کتابیں پڑھتے رہے۔ اُردو زبان جاننے کی وجہ سے اسلام کی بنیادی چیزوں سے بہت کچھ واقف ہوئے۔ اسکول میں پڑھی زبان اپنی زبان ہوتی ہے۔ طلبا کو اردو میں کافی دسترس حاصل ہوتی تھی۔ پنڈت کو ہندی کلاس بنانے کے لیے اردو اساتذہ کی طرف دیکھنا پڑتا تھا۔ دوست احباب کی ٹولی میں ہندو مسلم کا کوئی فرق نہیں پایا جاتا تھا، ہندو گھرانے کے پڑھے لکھے لوگ خاص طور سے کائستھ فارسی کے عالم ہوتے تھے۔ ان کا ادبی ذوق معیاری ہوتا تھا۔ ہری یودھ جی کی تعلیم پانچ سال کی عمر میں فارسی کے ذریعے شروع ہوئی تھی، علی گڑھ یونیورسٹی میں میرے طالب علمی کے زمانے کے ساتھی سریندر ناتھ چترویدی اور راجندر ناتھ چترویدی کے والد دیا سنگھ چترویدی نے فارسی ادب کا گہرا مطالعہ کیا تھا، فارسی شاعری کے رسیا تھے، اکثر مجھ سے یونیورسٹی کی لائبریری سے فارسی شعراء کے دواوین منگایا کرتے تھے۔ جامی اور عرفی کو خاص طور

سے پسند کرتے تھے۔ اسلام اور ہندو دھرم کے اندر سچائی کی کھوج میں بھٹکتے رہتے تھے، کیونکہ ان کو بٹے ہوئے مذاہب کے اندر انسانیت ناقابلِ تقسیم نظر آتی تھی، ایسا لگتا تھا کہ وہ سمندر کے کنارے پیاسے کھڑے ہیں۔

نظام آباد کے شمال مشرق میں اعظم گڑھ شہر اٹھارہ کلومیٹر کی دوری پر آباد ہے۔ جنوب کی طرف حمیدالدین فراہی کا گاؤں پھریہا چھ کلومیٹر کے فاصلے پر ہے۔ اسی جانب اقبال سہیل کے گاؤں بڑہیریا کی دوری دس کلومیٹر ہے۔ شمال اور مشرق کی طرف شبلی کے گاؤں بندول کا فاصلہ پچیس کلومیٹر ہے، مشرق کی جانب جو سڑک رانی کی سرائے تک جاتی ہے چھ کلومیٹر کی دوری پر سڑک سے ملا ہوا شمال جانب پندہا گاؤں راہل کی جائے پیدائش ہے، جہاں ان کا ننھیال تھا۔ ان کا آبائی گھر کنیلا گاؤں میں تھا جو اعظم گڑھ ریلوے اسٹیشن سے جنوب مشرق کی جانب چار کلومیٹر کے فاصلے پر آباد ہے۔ پندہا سے اس کی دوری تیس کلومیٹر ہے۔ مختلف تحریروں میں اس کو کینچا یا اکونا بھی لکھا گیا ہے، ان کی پیدائش اتوار کے روز ۹ اپریل ۱۸۹۲ء میں ہوئی۔ وہ چار بھائی تھے اور ایک بہن جس کا بچپن میں انتقال ہو گیا تھا۔ بھائیوں میں سب سے بڑے راہل تھے۔ بچپن کا نام کیدار ناتھ پانڈے تھا۔ باپ کی تلخ مزاجی اور نانا کی والہانہ محبت نے قیدِ مقام کی بندشوں کو توڑ دیا تھا، نانا اور نانی کے اتنے دلارے اور پیارے ہوئے کہ گھر کا منہ بہت کم دیکھا، ماں کی ممتا، باپ کا طمطراق اور رعب داب بھی کام نہ آیا۔ اگر صبح کو گئے تو شام تک واپسی ضرور ہوتی تھی، مشرق میں لڑکی کا پہلوٹھی کا بچہ میکے میں پیدا ہوتا ہے، لیکن بعد میں باپ کے گھر آجاتا ہے مگر راہل ننھیال کے ہو کر رہ گئے۔ گھر والوں کا یہ خیال پختہ ہوتا گیا کہ ننھیال میں رہنے والا لڑکا بگڑتا گیا اور ہاتھ سے نکلتا گیا، لیکن ان کا بچپن پاکدامنی میں کھیلتا رہا، دوستوں کے ساتھ کھیل کود اور ہاتھا پائی بھی ہوتی تھی، گاؤں کی گلیوں میں گلی ڈنڈا بھی ٹھنکتا تھا، میدانوں میں کبڈی ہوتی تھی۔ لو کی گرمی، سردی کی کپکپی اور برسات کی رم جھم سے بے نیاز باغوں اور کھیتوں میں کلیلیں بھی بھری جاتی تھیں، پاس کی پوکھری میں نہانا، تیرنا اور مچھلی کھیلنا مزہ دیتا تھا، رات دن کھیل کود کی دھن میں سانپ بچھو اپنا زہر خود پی کر روپوش ہو جاتے تھے۔ کانٹوں کی چبھن کلی کی نرمی اختیار کر لیتی تھی۔ جب کچھ ہوشیار ہوئے تو ان کے

نانا رام سرن پاٹھک نے وہاں سے دو کلومیٹر کی دوری پر قصبہ رانی کی سرائے پرائمری اسکول میں داخل کر دیا۔ ان کے والد گووردھن پانڈے کے یہاں گاؤں میں کاشت ہوتی تھی، اگر راہل وہاں پہنچ جاتے تو باپ کا ہاتھ بٹاتے لیکن ان کی لامحدود صلاحیتیں بٹ جاتیں اور فنا ہو جاتیں، نانا کے پاس بھی کھیتی تھی لیکن وہ تو گھر کا سنگار بن کر رہ گئی تھی کیوں کہ وہ فوج میں نوکری کرتے تھے، ان کی تنخواہ خاندان اور کھیتی کے چہروں پر خوش حالی کا رنگ چڑھاتی تھی۔ راہل نے جب پرائمری کلاس پاس کر لیا تو اس کے بعد نظام آباد مڈل اسکول میں داخل ہو گئے۔ اسی دوران ان کے نانا نے گیارہ سال کی عمر میں شادی کر دی۔ نانا نے جب نواسے کو صرف کتابوں کی دیمک بنتے دیکھا تو ان کو اسباب معیشت کی فکر ہوئی تو ایک روز پریشانی میں کہہ دیا کہ اگر ہر وقت پڑھتا ہی رہے گا تو یہ جو گھر میں آئی ہے تو اس کا کیا ہوگا۔ راہل کی زندگی کے تاروں میں ٹھیس لگی اور ایک جھنکار اٹھی۔ بارہ یا تیرہ برس کی عمر میں گھر چھوڑ کر بنارس چلے گئے۔ گھر چھوڑنے کی بنا مختلف ہو سکتی ہیں، مکمل جنسی آشنائی کے بغیر بیوی کی ذمّے داریوں سے ان کے بچپن کو اضطراب اور کش مکش سے دوچار ہونا پڑا۔ شادی ان کی مرضی کے خلاف ہوئی تھی، بیوی رام دلاری ان سے عمر میں دو چار سال بڑی تھیں۔ ان کی عمر ابھی لڑکپن کے ڈھال سے نیچے نہیں اُتری تھی، ناھیال کے بجائے اگر اپنے گھر ہوتے تو ذمّے داریوں سے نکلنا مشکل ہوتا۔ نانا چونکہ فوج میں ملازم تھے اس لیے ان کو جگہ جگہ کی کہانیاں سناتے تھے تو ان کے دل میں دنیا دیکھنے اور گھومنے کی تمنا مچلتی تھی۔ بچپن کی تیسری کلاس کی اُردو کتاب (مرتبہ: مولوی محمد اسمٰعیل) کے اندر یہ شعر پڑھا جو ان کو بخوبی یاد تھا:

سیر کر دُنیا کی غافل زندگانی پھر کہاں؟

زندگی بھی گر رہی تو نوجوانی پھر کہاں

اس شعر نے ان کو پنکھ لگا کر پکھیرو بنا دیا اور پیروں میں چکر ڈال کر گھومکڑ بنا دیا۔ کرشن جی تو ماکھن چور بنے لیکن راہل گھی چور بنتے بنتے رہ گئے۔ ایک مرتبہ بھائی بہن مل کر چھینکے سے گھی کی ہنڈیا اتار رہے تھے جو گر کر ٹوٹ گئی اور دو سیر گھی بیکار ہو گیا۔ ڈر کے مارے خون خشک ہو گیا۔ ماں کلونتی کنیلا میں باپ کے پاس تھیں اگر نانی ہوتیں تو یشودھا بن جاتیں۔ گھر

سے بھاگ نکلنے کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ نہیں تھا اور قدرت نے جو ان کو صلاحیتیں عطا کی تھیں ان سے باہر نکلنے کے لیے جوالا مکھی کا پھٹنا بھی ضروری تھا۔ اپنے شوق کا چراغ لے کر علم کی تلاش میں نکل پڑے، عمل نے یقین پیدا کیا اور مشکل آسان ہوتی گئی، دور دراز کے راستے ان کو پکارتے رہے، اپنے سفر میں نہ رُکتے تھے نہ تھکتے تھے، ہر دم رواں ہر دم دواں، جواں رہتے تھے، امید اور نا امیدی کی سرحدیں توڑتے ہوئے آگے بڑھتے رہے۔

جیسا کہ اوپر ذکر ہوا کمسنی میں ان کی شادی کر دی گئی، مگر انھوں نے قبول نہیں کی، یہ عمر کھیلنے کودنے، پڑھنے پڑھانے، سیکھنے اور جاننے کی ہوتی ہے۔ ایسے میں اگر شادی ہو جائے تو اس کی مثال ایسی ہے جیسے بھٹے میں دانہ پڑنے سے پہلے ہی بھون کر کھا لیا جائے۔ گھر میں بیوی آ گئی، جیسے جنگل سے ایک ہرنی پکڑ کر باندھ دی گئی، اُدھر پالتو ہرن رسّی تڑا کر بھاگ گیا یعنی راہل نے گھر چھوڑ دیا، رام دلاری دیوی کا قد دراز، تیکھے تیکھے نقش، آنکھیں جھیل کی گہرائی لیے، گندمی رنگ، سر پر گندھے اور ڈھکے ہوئے بال، خاموش طبیعت، گھر والوں کا لحاظ اور خیال رکھتے ہوئے لجاتی اور شرماتی ہوئی اپنے کام میں لگی رہتی تھیں، لیکن راہل کی یاد ہمیشہ سوچ کے سمندر میں ڈبوئے رہتی اور غور و خوض سے کبھی غافل نہیں ہونے دیتی۔ رام دلاری دیوی کے لمحات مختصر لیکن رات کی گھڑیاں بڑی ہوتی تھیں، گھر کا کام کاج بڑی تندہی سے کرتی تھیں، برتن مانجھنے کے بعد جب چمکتی ہوئی تھال کے اندر اپنے رنگ روپ کی جھلک نظر آ جاتی تھی تو آشاؤں کی چھپی ہوئی بجلی من کے بادل میں چمک جاتی تھی، نہ کڑکتی تھی نہ باغ نہ زمین پر گرتی تھی، آشاؤں کے سائبان میں رہنے والا کبھی مرتا نہیں، ان کے من کے اندر جنسی آسودگی اور والہانہ عشق کا جذبہ کنڈلی مارے بیٹھا ہوا تھا۔ عقائد، اعمال، رسم و رواج جامد اقدار میں لپٹی سیتا گھر میں موجود تھی، بھگوان کی پوجا میں انہماک کی وجہ سے تسکین ہوتی تھی اور مایوسی سے نجات حاصل ہوتی تھی، آخر زندگی پر مُردنی چھانے لگی، شباب غم و آلام کے گہر میں چھپ گیا وقت سے پہلے بہار کی موجودگی میں جُدائی کو خزاں نے پامال کر دیا، دل کی دھڑکنیں نوحہ بن گئیں بھنچے ہوئے ہونٹوں پر غضب ناک بددعا تڑپنے کے بجائے کوئی فریاد ضرور ٹپکتی تھی، جذبات کی بھٹی سلگتی رہتی تھی، پیا ملن کی آس کی رنگین پچکاری پورے جوبن کو شرابور کرتی تھی، عمر کی

ڈھلان کے ساتھ ساتھ بالوں کے اندر چاندی چھٹکنے لگی، جاگتی آنکھوں میں راہل اس طرح یاد آتے تھے:

سونا لینے پی گئے، سونا کر گئے دیس
سونا ملا نہ پی ملے، روپا ہو گئے کیس

مرد اگر گھر سے نکل جاتا ہے تو دوبارہ لوٹ کر آسکتا ہے، اس کے لیے گھر کے دروازے ہمیشہ کھلے رہتے ہیں لیکن عورت کو یہ حق حاصل نہیں ہے۔ ایک عرصے کے بعد راہل کی واپسی ہوئی، اس وقت رام دلاری دیوی کی عمر تقریباً پچاس برس کی ہوگئی تھی، گھر کے اندر جب ان کے پاس گئے تو اس وقت وہ ایک چارپائی پر پڑی ہوئی تھیں۔ ان کو دیکھنے کے بعد آنکھوں سے آنسو جاری ہوگئے[۵] اور کچھ نہ کہہ سکیں، ان کے دل کے جذبات کا اظہار اس طرح سے بھی ہو سکتا ہے:

بھولے بن کر حال نہ پوچھو بہتے ہیں اشک تو بہنے دو
جس سے بڑھے بے چینی دل کی ایسی تسلی رہنے دو

راہل کے اوپر اس کا کافی اثر پڑا۔ اپنے جذبات پر اس طرح قابو پالیا جیسے دریا کے دھارے کو موڑ دیا اور پھر الٹے پاؤں واپس ہوئے۔ انھوں نے اپنی مشہور تصنیف کنیلا کی کتھا کے اندر اپنی آپ بیتی لکھتے ہوئے ان لمحات کا ذکر بڑے دردناک انداز میں کیا ہے۔ راہل کی دوسری شادی روس کے اندر ایک روسی عورت مولا سے ہوئی تھی جس سے ایک بچہ پیدا ہوا جس کا نام تھا ایگور راہل ویچ۔ روسی قانون کے مطابق ان کی بیوی ان کے ساتھ نہیں آسکتی تھی۔ پھر پریار ان کی شریک حیات بنیں جو پہلے ان کی ٹائپسٹ تھی۔ ان کی شادی ۱۹۵۷ء میں ہوئی تھی۔ بڑھتی ہوئی عمر کے لحاظ سے اب وہ لکھنے پڑھنے کا کام خود زیادہ نہیں کر سکتے تھے۔ ان خاتون کی مدد سے ان کا کام پورا ہوتا تھا۔ اس وقت ان کی عمر ۶۴ سال کی تھی۔ اس بیوی سے دو بچے تھے۔ ایک لڑکا جیا اور ایک لڑکی جینا[۶]

راہل کے والد گووردھن پانڈے اور ماں کلونتی دونوں کا مذہب سے والہانہ لگاؤ تھا۔ سناتن دھرم کے ماننے والے تھے۔ وشنو، رام اور کرشن کی پوجا ہوتی تھی سانکر تیائن پنڈت تھے راہل نے اسی مذہبی ماحول میں آنکھ کھولی۔ جو ماں باپ کا مذہب تھا وہی ان کا بھی ہوگیا۔ بچپن

میں وہ بھی بڑے کٹر مذہبی تھے' دُرگا پوجا کی طرف کافی مائل تھے ایک مرتبہ نوروز تک دُرگا درشن
کے لیے پوجا کرتے رہے' منتر پڑھتے رہے' گیان دھیان سے لگے رہے لیکن دُرگا درشن نہیں ہوا
پھر ایک کارڈ پر لکھ کر چھوڑ دیا کہ میرا پاپی جسم کہیں نہ کہیں غلطی کر رہا ہے' جس کی وجہ سے درشن نہیں
ہو رہا ہے ۔ اس قدر مایوس ہوئے کہ دھتورے کا بیج کھانے کے بعد خودکشی کرنا چاہتے تھے کہ دوسرے
جنم میں درگا درشن ہوگا۔ بنارس پہنچنے کے بعد مذہب کی معلومات کے لیے سنسکرت زبان سیکھنے کے بعد
ویدوں کو متھ ڈالا' راہل جب بنارس سے بہار میں پرسا کے مقام پر پہنچے تو Ekma (یکما) مٹھ
سے ایجنٹ ان کو پکڑ کر مہنت کے پاس لے گئے۔ اس وقت مٹھ کے سربراہ بابا رام اُدا داس
تھے' سادھوؤں نے مل کر ان کو گرم تیلی سے داغ دیا تاکہ وہ مٹھ کے ہو کر رہ جائیں۔ ارباب
دیر کو راہل تندرست' خوبصورت اور کام کے نظر آئے۔ وہ انھیں مہنت بنانے کا ارادہ رکھتے
تھے' لیکن کچھ دنوں کے بعد راہل نے پرسا چھوڑ دیا اور اجودھیا پہنچ گئے۔ وہاں ویدک ودیالے
چلانے کی کوشش میں لگ گئے' لیکن کامیاب نہیں ہوئے۔ اب ان کے اوپر آریہ سماج مذہب
کا رنگ چڑھنے لگا۔ پھر آگرے کی ایک پاٹھ شالہ میں لکچرر ہو گئے' جہاں ان کو رہنے سہنے کی
آسانی تھی' اب پوری طرح سے آریہ سماج مذہب کے پیرو بن گئے۔ پنڈت دیانند کا ایک
ایک لفظ سچ نظر آنے لگا۔ آریہ سماج کا پرچار بھی شروع کر دیا۔ یہاں پر بھی وہ اسکول چلانے
کی کوشش کرتے رہے لیکن چلا نہیں سکے۔ زندگی اور خیالات کے اتار چڑھاؤ کے درمیان
مذہبی رجحانات میں تبدیلیاں بھی ہوتی رہیں۔ اب انھوں نے بدھ مذہب اختیار کر لیا۔ اس
مذہب کو پوری طرح سے سمجھنے اور جاننے کے لیے ۳۶-۱۹۳۵ء میں اُس وقت کے مستند عالم و
محقق Scherbetky کے پاس لینن گراڈ پہنچ گئے۔ بدھ دھرم کی دو مشہور شاخیں ہیں' مہایان
اور ہینیان۔ ہینیان میں خدا کا کوئی تصور نہیں ہے' وہاں سب کچھ کرم ہوتا ہے۔ مہایان کے
ماننے والے گوتم بدھ کی مورتی پوجتے تھے' آواگون کے قائل تھے۔ بنیوں اور ساہوکاروں سے
اپنا جوڑ توڑ بھی رکھتے تھے۔ راہل ہینیان فرقے کے ماننے والے تھے۔ یہاں تک کہ کمیونسٹوں پر
زور ڈالا کہ جب اس فرقے کے اندر خدا کا کوئی تصور نہیں ہے تو اس کو مان لینا چاہیے۹۔ بدھ
مذہب کا گہرا اثر ان کی زندگی پر کافی عرصے قائم رہا۔ اس مذہب کی سچائی اور حقیقت کی کھوج

میں انھوں نے بہت سے ممالک کا سفر کیا۔ مثلاً لنکا، تبت، جاپان، کوریا، منچوریا، چین، لینن گراڈ وغیرہ۔ اسلامی تعلیمات سے وہ متاثر تھے۔ اسلام کے فلسفۂ حیات سے واقف ہونے کے لیے چھ ماہ عرب ممالک میں رہ آئے تھے[۱۰]۔ امام غزالی کی کتاب احیاء العلوم کا مطالعہ ترجمے کی مدد سے کیا۔ ابن رشد اور دوسرے مسلم مفکرین کے خیالات سے روشناس ہوتے رہے۔ بدھ مذہب کی خوبیوں کے متلاشی راہل نے سب سے پہلے لنکا کا سفر اختیار کیا، یہاں کی سرزمین بہت پہلے مہاراجہ اشوک کے بیٹے مہندر اور بیٹی سنگھ مترا بدھ مذہب کی اشاعت سے آسودگی حاصل کر چکی تھی، جہاں اس مذہب کو جاننے اور سمجھنے کے اکساتے ہوئے جذبات نے اُن کو وہاں پہنچا دیا۔ ۱۹۳۰ء میں جب وہ لنکا میں تھے تو بدھ ہونے کی وجہ سے ان کو وہاں "دامودر سوامی" کے نام سے بھی پکارا جاتا تھا[۱۱]۔

لنکا جانے سے پہلے راہل کو تجسّس کے سیلِ رواں نے ہمالیہ کی گود میں بھی پہنچایا۔ اور وہ لاماؤں کا بھیس بدل کر تبت میں وارد ہوئے۔ تبتی زبان کے علاوہ سنسکرت میں بھی خاصا سرمایہ تھا، بھوزرے کو کوئی خبر نہیں دینے جاتا کہ فلاں فلاں مقام پر پھول کھلے ہیں لیکن وہ پہنچ جاتا ہے۔ اسی طرح راہل یہاں مختلف ذخیروں پر پہنچ گئے، ان کی دستک پر انمول خزانوں کے محافظ لاما چونک جاتے تھے، اپنی چندھیائی، گہری اور نیم باز آنکھوں سے ان کو متحیر ہو کر دیکھتے تھے، ان کی جستجو اور لگن کو دیکھتے ہوئے سارے خزانے اُگل دیتے تھے، اس قسم کی تقریباً چار سو کتابیں مخطوطات اور طغرے اکٹھا کیے جن کا کسی کو علم نہیں تھا۔ پھر بائیس خچروں پر لاد کر نیپال کے راستے دُرگم گری کی گپھاؤں کو پار کرتے ہوئے اپنے دیس ہندوستان لائے۔ اُس وقت ان طغروں کے لیے انگلینڈ کے پرنس آف ویلز میوزیم کی طرف سے ایک لاکھ روپے کی پیش کش کی گئی لیکن راہل نے انکار کر دیا، مخطوطات اور نایاب کتابوں کی قیمت ادا کرنا ناممکن تھا، اس قیمتی ذخیرے کا بڑا حصّہ کاشی پرشاد جیسوال کے ذریعے پٹنہ لائبریری [illegible] کو دے دیا گیا[۱۲]۔ کہا جاتا ہے کہ اس کا کچھ حصّہ جنوبی لنکا بھی بھیجا گیا، راہل نے بھی اس مواد سے بھرپور فائدہ اٹھایا۔

راہل کی مادری زبان ہندی تھی لیکن زبان دانی کا یہ سلسلہ وقت کے ساتھ ساتھ دراز

اور وسیع ہوتا گیا، نظام آباد مڈل اسکول میں داخل ہونے کے بعد اُردو زبان سے اچھی طرح واقف ہوگئے، گھر سے نکلنے کے بعد جب بنارس پہنچے تو آشرم میں ان کے کھانے اور رہنے کا ٹھکانا ہوگیا۔ اگرچہ ان کے رشتے کے خالہ زاد بھائی وہاں موجود تھے لیکن انھوں نے ان کا سہارا نہیں لیا، اگر ایسا کرتے تو ان کا مقصد پورا نہیں ہوتا، فرق اتنا پڑتا کہ اپنے گھر کے بجائے دوسرے کے گھر پڑ جاتے، پھر ان کو وہ کامیابی نہیں حاصل ہوتی جو بعد میں ہوئی، وہاں پنڈتوں سے سنسکرت پڑھنا شروع کر دیا۔ آگرے میں مولوی مہیش پرشاد سے انگریزی، فارسی اور عربی پڑھی۔ کلکتہ تو بار بار جانا پڑا، وہاں انھوں نے انگریزی زبان پر دسترس حاصل کر لی۔ ۱۹۲۷ء میں ان کے علم اور زبان دانی کی شہرت ہوگئی[۱۳]۔ لاہور کے اندر مشنری اسکول میں پڑھانا شروع کر دیا۔ لنکا میں جب استاد بنے تو پالی زبان بھی سیکھ گئے۔ ہندی زبان پر جب مزید دھیان دیا تو پنڈت ہوگئے۔ ہندی شاعری کے رجحانات اور اس کی لغت چھاپ دی۔ ہندی زبان اور اس کی تاریخ کے بارے میں جنوبی ہند میں جم کر کام کیا۔ ان کے خیال میں ہندی زبان کی تاریخ ساتویں صدی سے شروع ہوتی ہے۔ یہ بھی ثابت کیا کہ کس طرح سے سنسکرت کی کوکھ سے ہندی پیدا ہوئی۔ علاءالدین خلجی نے ملک کافور کے ذریعے دکن میں دیوگری پر حملہ کیا تاکہ کسی نہ کسی طرح دکن کو بھی اپنی حکومت کے دائرے میں شامل کر لیا جائے، اس کے پہلے مسلمان حکمرانوں کی کوششیں رائگاں گئی تھیں۔ کم و بیش یہی خیال محمد بن تغلق کو بھی ستاتا رہا کہ دکن پر صرف فوج کشی سے کام نہیں چلے گا بلکہ وہاں پر مسلم آبادی اور مسلم معاشرہ اس مسئلے کو حل کر سکتا ہے اسی لیے اس نے راجدھانی کو دلی سے دیوگری یعنی دولت آباد منتقل کر دیا۔ یہ تدبیر تو زیادہ کامیاب نہیں رہی لیکن دلی کی معاشرت اور زبان وہاں ضرور پہنچ گئی۔ فیروز تغلق کے زمانے میں دلی میں حالات کے تحت پوربی زبان کا ذائقہ محسوس کیا جانے لگا اور فارسی کی گرفت کچھ ڈھیلی پڑی۔ مثال کے طور پر مولانا داؤد کی نظم "چنداین" پیش کی جاسکتی ہے۔ پندرھویں اور سولھویں صدی کا شاعر اشرف بیابانی ارض دکن میں پیدا ہوا۔ اس کی مشہور نظم "نوسرہار" ہے جس میں واقعۂ کربلا کا ذکر ہے۔ جو زبان اس نے استعمال کی ہے اس میں فارسی، اُردو، ہندی، اور علاقائی بول چال کی آمیزش پائی جاتی

ہے۔ اس دَور میں اسی سرزمین کا دوسرا مشہور شاعر فخرالدین نظامی بیدری تھا جس کی لکھی ہوئی "مثنوی کدم راؤ پدم راؤ" کافی مشہور ہوئی۔ دوسرے لسانی اثرات کے ساتھ ساتھ اس کی شاعری کی زبان پر مرہٹی زبان کا گہرا اثر ہے۔ سولھویں صدی میں بہمنیوں کے دورِ حکومت میں مرہٹی آمیز ہندی زبان کا خاصہ اثر تھا۔ ان دنوں گولکنڈہ کا شہرت یافتہ شاعر فیروز بیدری تھا۔ اس کی خاص نظم "پرت نامہ" تھی۔ اس وقت بیدر بہمنی حکومت کی راجدھانی تھی۔ اسی دور میں احمدنگر کا خاص شاعر حسن شوقی تھا۔ وہ صرف غزل گو شاعر نہیں تھا بلکہ مثنوی میں بھی اس کا مقام تھا۔ ابراہیم شاہ کی وجے نگر پر فتح ہوئی اور اس فتح نامے کو شاہ نے منظوم کیا۔ جب عادل شاہ کی شادی تاج بیگم سے ہوئی تو اس نے میزبان نظم کو مکمل کیا۔ سترھویں صدی میں بیدر اور گولکنڈہ کا قابلِ ذکر شاعر غواصی تھا۔ جس کی مشہور نظم "میناستونتی" ہے محمد علی قطب شاہ نے بھاگ نگر یعنی حیدرآباد بسایا۔ بادشاہت کی باگ ڈور سنبھالی اور شاعری میں نام پیدا کیا۔ اس کی شاعری میں عوامی بول چال کے علاوہ تلگو زبان کے اثرات بھی پائے جاتے ہیں۔ گولکنڈہ دکن میں سترھویں صدی کا نامور شاعر وجہی تھا۔ وہ ہندوستانی زبان استعمال کرتا تھا[۱۴] بندہ نواز کی تعریف میں نظمیں مرتب کرتا تھا۔ اس کے علاوہ خواجہ بندہ نواز، بُرہان الدین، ملا وجہی وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

راہُل نے اسی بات پر زور دیا کہ کھڑی بولی مسلمانوں کی آمد کے بعد پیدا ہوئی جس کو دکنی زبان اور ادب کہا گیا۔ اس نے سب سے پہلے اسی زبان اور ادب اور شاعری کو جمع کیا۔ ان کو دیوناگری رسم الخط میں تبدیل کیا، اس پر نوٹ لکھا، شاعروں کی شاعری، ادب اور ان کی زندگی کے بارے میں خاکہ پیش کیا۔ مشکل الفاظ کے معنی لکھ کر شائع کیے۔ اسی کے ذریعے لوگوں نے جانا کہ دکنی ادب کا تعلق ہندی ادب سے ہے، شمالی ہند کا ہندی داں طبقہ آج بھی زیادہ باخبر نہیں ہے[۱۵] یہ ہندوستانی زبانوں کے پنڈت تو تھے ہی غیر ملکی زبانوں کے بھی ماہر تھے۔ بہت ساری زبانوں پر دسترس حاصل تھی، مثلاً ہندی، اُردو، عربی، تبتی، چینی، روسی، انگریزی، فرانسیسی، سنگھلی، جاپانی، پالی، پراکرت، اسپینش، بھوجپوری وغیرہ۔ اس کے علاوہ نئی زبانوں سے بھی واقف تھے، اس طرح وہ چھتیس زبانوں کو جانتے تھے، دو خاص مقاصد کے تحت

انھوں نے بہت ساری زبانوں پر عبور حاصل کیا۔ اول بدھ دھرم کی کتابوں کا مطالعہ دوسرے دیس دلیس کی سیر۔ زبانوں کی تاریخ، چلن اور اُن کی باریکیوں کے جاننے والے تھے، یعنی ماہر لسانیات تھے، لیکن زبانوں کی قواعد اور ان کی پیچیدگیوں پر زیادہ عمل نہیں کرتے تھے۔ وہ تو صرف زبانوں کے جادوگر تھے، نہ زبان تک اپنے کو محدود کرتے تھے نہ زبان کو باندھتے تھے، وہ چلتے رہتے تھے اور زبان بھی ان کے ساتھ ساتھ چلتی رہتی تھی۔ وہ سادہ زبان استعمال کرتے تھے اس لیے ان کی تحریر میں عوام کی دلچسپی پائی جاتی ہے۔ اس سلسلے میں ان کی مشہور کتاب پہلی دکنی ہندی کاوِدھارا اور دوسری کوش یعنی لغت۔

علم و دانش اور شعور کا صرف ایک شخص میں جمع ہوجانا بڑی نایاب بات ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ راہل بہت ساری خوبیوں کے مالک تھے، مختلف زبانوں پر دسترس رکھتے ہوئے علیحدہ علیحدہ علوم کا گہرا مطالعہ تھا۔ ان کی مختلف علم و فن کی کتابیں ان کی صلاحیتوں کا چراغ جلاتی ہیں۔ لکھنے کا کام زیادہ تر ہندی میں ہوتا تھا لیکن اپنی ڈائری سنسکرت میں لکھتے تھے۔ ایک سو پچاس سے زائد کتابیں لکھی گئیں۔ مطبوعہ کتابوں کی تعداد ایک سو اُنیس ہے۔ ہزاروں مضامین لکھے گئے، جو مختلف اخبارات اور رسائل میں چھپتے رہے اور کچھ غیر مطبوعہ بھی رہ گئے۔ ناول، افسانے، بھوجپوری ناٹک، سفرنامے، سیاحت، ترجمے، سوانح عمری، خودنوشت، فلسفہ، سیاسیات، سائنس، ادب، تاریخ وغیرہ۔[16] مختصر طور پر کچھ کتابوں کی فہرست پیش کی جاتی ہے:

ناول اور کہانیاں (طبعزاد):

ستمی کے بچے (۱۹۳۵ء)، جینے کے لیے (۱۹۴۰ء)، سنگھ سیناپتی (۱۹۴۴ء)، جے یودھیہ (۱۹۴۴ء)، والگا سے گنگا (۱۹۴۴ء)، مدھر سوپن (۱۹۴۹ء)، بہہ رنگی مدھوپوری (۱۹۵۳ء)، وسمرت یاتری (۱۹۵۴ء)، کنیلا کی کتھا (۱۹۵۵ء)، سپت سندھو۔

(ترجمہ):

شیطان کی آنکھ (۱۹۲۳ء) وسمرتی کے گربھ میں (۱۹۲۳ء) جادو کا ملک (۱۹۲۳ء)، سینک کی ڈھال (۱۹۲۳ء)، دانیدا (۱۹۴۷ء)، جو داس تھے (۱۹۴۷ء)، اناتھ (۱۹۴۸ء)، آدین (۱۹۵۱ء) سور خور کی موت (۱۹۵۱ء)، شادی (۱۹۵۲ء)

لغت نویسی

شاسن شبد کوش (۱۹۴۸ء) راشٹریہ بھاشا کوش (۱۹۵۱ء)

سوانح نگاری

میری جیون یاترا (دو جلدیں، ۱۹۴۴ء)، سردار پرتھوی سنگھ (۱۹۴۴ء)، نئے بھارت کے نئے نیتا (۱۹۴۴ء)، راجستھان ونواس (۱۹۵۳ء)، بچپن کی سمرتیاں (۱۹۵۳ء)، اتیت سے ورتمان (۱۹۵۳ء)، استالن (۱۹۵۴ء)، لینن (۱۹۵۴ء)، ماوزے تنگ (۱۹۵۴ء)، گھمکڑ سوامی (۱۹۵۶ء)، اسیھوگ کے میرے ساتھی (۱۹۵۴ء)، جن کا میں کرتگیہ (۱۹۵۶ء)، ویر چندر سنگھ گڑھوالی (۱۹۵۷ء)

فلسفہ و مذہب

ویگیانک بھکتی واد (۱۹۴۲ء)، درشن دِگ درشن (۱۹۴۲ء)، بودھ درشن (۱۹۴۲ء)، بودھ چریا (۱۹۳۰ء)، دھمّ پد (۱۹۳۳ء)، مجھم نکائے (۱۹۳۳ء)، ونے پٹک (۱۹۳۸ء) دیرگھ نکائے (۱۹۳۵ء)، مہامانو بدھ (۱۹۵۶ء)

سیر و سیاحت

سوویت بھومی (دو جلدیں، ۱۹۳۸ء)، سوویت مدھیہ ایشیا (۱۹۴۷ء)، کنر دیش (۱۹۴۸ء) دارجلنگ پریچے (۱۹۵۰ء)، کمایوں (۱۹۵۱ء)، گڑھوال (۱۹۵۲ء)، نیپال (۱۹۵۳ء)، ہمالیہ پردیش (۱۹۵۸ء)، جین سار دہرہ دون (۱۹۵۵ء)، اعظم گڑھ پُراتتو (۱۹۵۵ء)، میری لداخ یاترا (۱۹۲۶ء)، لنکا یاترا ولی (۲۸-۱۹۲۷ء)، تبت میں سوا ورش (۱۹۳۹ء) میری یوروپ یاترا ۱۹۳۲ء)، میری تبت یاترا (۱۹۳۴ء)، یاترا کے پنے (۳۶-۱۹۲۴ء)، جاپان (۱۹۳۵ء)، ایران (۳۷-۱۹۳۵ء)، روس میں پچیس ناس (۴۷-۱۹۴۴ء)، گھمکڑ شاستر (۱۹۴۹ء)، ایشیا کے درگھم کھنڈروں میں (۱۹۵۶ء)

سیاست و استعماریت

بائیسویں صدی (۱۹۲۳ء)، سامیہ واد ہی کیوں (۱۹۳۴ء)، دماغی غلامی (۱۹۳۷ء)،

کیا کریں (۱۹۳۷ء) تمھاری چھے (۱۹۴۷ء) سوویت نیائے (۱۹۳۹ء) راہل جس کا ابرادہ (۱۹۳۹ء) سوویت کمیونسٹ پارٹی کا اتہاس (۱۹۳۹ء) مانوسماج (۱۹۴۲ء) آج کی سمائیں (۱۹۴۴ء) آج کی راج نیتی (۱۹۴۹ء) بھاگو ہن بدلو (۱۹۴۴ء) کمیونسٹ کیا چاہتے ہیں (۱۹۵۳ء)

ادب اور تاریخ

وشو کی روپ ریکھا (۱۹۴۲ء) اسلام دھرم کی روپ ریکھا (۱۹۲۳ء) تبت میں بودھ دھرم (۱۹۲۵ء) پراتو بندھوی (۱۹۴۹ء) آدی ہندی کی کہانیاں (۱۹۵۰ء) دکھنی ہندی کی کاویہ دھارا (۱۹۵۲ء) مدھیہ ایشیا کا اتہاس (۱۹۵۲ء) سرل، ڈھوہا کوشش (۱۹۵۴ء) اترگ ویدک آریہ (۱۹۵۶ء) اکبر (۱۹۵۶ء)، بھارت میں انگریزی راجیہ کے سنستھاپک (۱۹۵۶ء) مختصر تلسی رامائن (۱۹۵۷ء) تین ناٹک، پانچ ناٹک (بھوجپوری، ۱۹۴۴ء)

سنسکرت

سنسکرت پاٹھ مالا (۱۹۲۸ء) آدھی دھرم کوش (۱۹۳۰ء) وگیپتی ماترتا سدھ (۱۹۲۸ء) پرمانڑ وارتک سوورتی (۱۹۳۷ء) ہیتو وندو (۱۹۴۴ء) سمبندھ پریکشا (۱۹۴۴ء) ندرن سوتر (۱۹۵۹ء) مہاپری نروانڑ سوتر (۱۹۵۱ء) سنسکرت کاویہ دھارا (۱۹۵۵ء) پرمانڑ وارتک (انگریزی)، سنسکرت تال پوتھی : ورشن دھرم وادنیائے (۱۹۳۵ء) پرمانڑ وارتک (۱۹۳۵ء) اوصید رشتک (۱۹۳۵ء) وگرہ دیاورتنی (۱۹۳۵ء) پرمانڑ وارتک بھاشیہ (۱۹۳۵-۳۶ء) پرمانڑ وارتک ورتی (۱۹۳۶ء) پرمانڑ بال سوورتی ٹیکا (۱۹۳۷ء) ونے سوتر (۱۹۴۳ء)

تبتی قواعد

تبتی بال شکشا (۱۹۳۳ء) پاٹھا ولی (۱۹۳۳ء) تبتی ویاکرن (۱۹۳۳ء)

راہل تو گھمکڑ تھے ہی لیکن ان کا گھومنا پھرنا سیر و تفریح کے لیے نہیں بلکہ واقفیت اور آگہی کے لیے تھا۔ ان کی زندگی سفر در سفر گزرتی رہی، رنگ و نور کے سیلاب میں اُڑتے رہے، انجان جگہوں پر بھی اندھیری راتوں میں جگنو کی طرح اپنی چمک دمک دکھلاتے ہوئے دوڑتے رہے۔ عزم بالجزم پر قائم رہے۔ صحرا کے کسی مسافر کی طرح صحرا میں گم نہیں ہوئے بلکہ اپنا ذہنی اور دماغی کرتب دکھلاتے رہے۔ پوری دُنیا ان کی نگاہوں میں ایک چمن تھی، کسی بھی لچکتی شاخ پر کار آشیاں بندی آسان تھا، تنگیٔ داماں کا احساس نہیں ہونے دیا، صبح کاذب دم توڑتی رہی اور صبح صادق اُجالا پھیلاتی رہی، یہ بات سوچنے کی دعوت دیتی ہے کہ راہل کندرا سے اپنی اُڑان بھرنے کے بعد سب سے پہلے بنارس کیوں پہنچے۔ بنارس دانش کدہ اور علم کا بھنڈار تھا، قریب تھا، رشتے داروں کی آمد و رفت سے اجنبیت دور ہوگئی تھی، سیاحوں کے لیے دلکش مقام تھا اور فن کار اپنی نگاہوں میں خوبصورتی کی کشتیاں کھیتے تھے، پورا شہر گنگا کے آئینے میں رُخِ رنگیں دیکھ کر انگڑائی لیتا تھا۔ اس کی فضا میں آتما اور پرماتما کی صدا گونجتی تھی، ہندوؤں کا کعبہ تھا اور اس کے چہرے پر بین الاقوامی رنگ چڑھا ہوا تھا، اُردو کے مشہور شاعر غالب بنارس کے متعلق اپنے خیالات کی جھلکیاں مثنوی "چراغِ دیر" میں اس طرح پیش کرتے ہیں:

تعالی اللہ، بنارس چشمِ بددُور   بہشتِ خرم و فردوسِ معمور

(سبحان اللہ، بنارس کو خدا نظرِ بد سے بچائے، یہ ایک مبارک جنت ہے، یہ بھرا پُرا فردوس ہے۔)

کہ ہر کس کاندراں گلشن بمیرد   دیگر پیوند جسمانے نگیرد

(کہ جو شخص اس باغ میں پران چھوڑے اس کی آتما (نروان حاصل کرلیتی ہے) پھر سے جسم کی مادیت سے میل نہیں کھاتی۔)

چمن سرمایۂ امید گردد   بمُردن زندۂ جاوید گردد

(اُس کی امید (نجات) کا سرمایۂ چمن بن جاتا ہے کہ وہ مرکر زندۂ جاوید ہوجائے گا۔)

شگفتے نیست از آب و ہوایش   کہ تنہا جاں شود اندر فضایش

(بنارس کی آب و ہوا کو دیکھتے ہوئے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ اس کی فضا میں صرف آتما ہی آتما رہے۔)

زتاب جلوۂ خویش آتش افروز   بُتانِ بُت پرست و برہمن سوز

(اپنے جلوے کی دمک سے شعلہ اٹھا دینے والی، ایسی مورتیاں جو خود مورتی پوجا کریں لیکن برہمن کو جلائیں۔)

زسانده از ادائے شست و شوے   بہر موجے نوید آبروئے

(اشنان کرنے کی وہ ادا کہ ہر ایک موجِ دریا کو آبرو کی نوید پہنچ جائے)

بساماں دو عالم گلستاں رنگ   زتاب رُخ چراغانِ لب گنگ

(دونوں دُنیاؤں کے سروسامان کے ساتھ وہ باغ کی رنگینی ہیں (ایسی کہ) ان کے چہروں کی روشنی سے گنگا کنارے چراغاں ہوتا ہے۔)

قیامت قامتاں مژگاں درازاں   زمژگاں برصفِ دل نیزہ بازاں

(ان کے قد و قامت کیا ہیں، لمبی لمبی پلکیں، جن پلکوں سے دل کی صف پر برچھیاں لگیں۔)

زتاب جلوہ ہا بیتاب گشتہ   گہرہا درصدفہا آب گشتہ

(حسینوں کے جلوے دیکھ کر، موتی ایسے بے قرار ہوتے ہیں کہ سیپ کے اندر ہی پانی پانی ہو جاتے ہیں۔)

مگر گوئی بنارس شاہدے ہست   زگنگش صبح و شام آئینہ در دست

(یوں کہو کہ بنارس اک دلربا حسین ہے، جس کے ہاتھ میں صبح و شام (سنگار کے لیے) گنگا کا آئینہ رہتا ہے۔)

محسن کاکوری کا یہ شعر جیسے احساس کی گت پر چاندی گلاتا ہے:

سمت کاشی سے چلا جانبِ متھرا بادل
برق کے دوش پہ لائی ہے صبا گنگا جل

بنارس کا سفر ان کی زندگی کا بڑا اہم اور ٹھوس قدم تھا، وہاں وہ دھرم شالے میں ٹھہر گئے۔

اور سنسکرت پڑھنے میں لگ گئے، سنسکرت اور مذہب کا گہرا مطالعہ کیا۔ ۲۲-۱۹۱۴ء تک آگرہ میں مسافر ودیالیہ میں پڑھنے اور پڑھانے میں لگ گئے۔ اب ان کے من میں سیاحت کا شوق کروٹ لینے لگا۔ اندر اندر شدید جنون پھیلنے لگا۔ راہل لذت پسندی کی ظلمتوں میں رہنے کے قائل نہیں تھے، ان کے ذہن کدے میں ہر وقت تجسس کی لہریں اٹھا کرتی تھیں۔ ان کے خیالات کی گود سے آفتاب مہتاب اٹھتے تھے۔ سیاست کے گرم جھونکوں نے جب ان کے خون کو گرمایا تو اس میدان میں بھی نکل پڑے۔ کرگ میں چار ماہ قیام رہا۔ ۲۷-۱۹۲۱ء تک چھپرا میں موجود رہے۔ سیلاب زدہ لوگوں کی مدد کرتے رہے، ستیہ گرہ کرتے رہے اور جیل کی ہوا کھاتے رہے، چھ ماہ جیل میں رہنے کے بعد رہائی ہوئی، ضلع کانگریس کے سربراہ بنے، پھر ڈیڑھ ماہ کے لیے نیپال پہنچ گئے۔ واپسی میں ہزاری باغ جیل میں پہنچ گئے۔ جب سیاست سے دل اُچاٹ ہو گیا تو ۱۹۲۷ء میں لنکا کی طرف رخ کیا۔ لنکا میں اُنیس ماہ رہے۔ پھر نیپال کی طرف چل پڑے۔ وہاں کتنے دن رہے اس کی کوئی جانکاری نہیں، ہاں تبت میں سوا سال رہے، پھر ہندوستان آگئے، اب پھر دوبارہ ستیہ گرہ میں دلچسپی لینے لگے، پھر لنکا پہنچ گئے۔ ۳۳-۱۹۳۲ء تک یورپ اور انگلینڈ کی سیر کرتے رہے۔ پھر لداخ اور تبت کا سفر شروع ہوا۔ پھر ان کے سفر میں جاپان، کوریا، منچوریا اور سوویت یونین کی خاص جھلکیاں نظر آتی ہیں۔ ۱۹۳۵ء میں ایران، ۱۹۳۶ء میں سوویت یونین کا سفر کیا، ۱۹۴۷ء میں تبت پہنچ گئے۔ ہندوستان کی واپسی کے بعد پھر چین کے سفر کے لیے کمر باندھ لی۔ وہاں سے واپس آنے کے بعد پھر لنکا جانا ہوا۔ ان کا مختلف ممالک میں بار بار جانا ایسے ہی تھا جیسے چڑیا اپنے بچوں کو چارہ کھلانے کے لیے بار بار گھونسلے میں جاتی ہے۔ اس لیے ان کے بار بار سفر کا اندازہ لگانا مشکل ہے۔ یہ نہیں معلوم کہ عرب کب گئے لیکن چھ ماہ تک وہاں قیام رہا۔ ان کے سفر کی راہوں میں قطار اندر قطار چراغ روشن ہیں اور ان کے قدموں کے نشان سنگ میل بنے ہوئے ہیں۔ راہل کے سر پر تو جہانگردی کا بھوت سوار تھا۔ سیاحت کرتے ہوئے زبان، سیاست، تہذیب، تاریخ وغیرہ کے پیچ وخم سے آشنا ہوئے۔ اس راستے میں ریگزار تھے تو مشاہدے کی ہری بھری وادیاں اور گلزار بھی تھے، ایک طرف سفر کی دشوار گذار گھاٹیاں تھیں تو دوسری طرف منزلِ مقصود کے سنگ میل خود بڑھ بڑھ کر ان کا خیر مقدم

کرتے تھے۔ خاکِ وطن کی کشش زور مار مار کر تھک گئی لیکن ان کو عزم سے ہٹا نہیں سکی، ان کے نزدیک کتاب فطرت ان کی مقدس کتاب تھی جس کو پڑھتے رہے۔ انسان کبھی دھوکا دیتا ہے کبھی دھوکا کھاتا ہے۔ راہل نے نہ کبھی دھوکا دیا نہ دھوکا کھایا، یہی ان کی کامیابی کا راز تھا ان کے ساتھ ساتھ ان کا سایہ اور قلم چلتا رہا۔ وہ اپنے ذہن کے صحرا اور وادی کی سیر کرتے رہے۔ وہ کہا کرتے تھے مجھے جس چیز کی تلاش تھی وہ مل گئی۔

راہل آزادی کو پسند کرتے تھے، انسان سے محبت کرتے تھے، قومی جذبات سے بھرے تھے، اس لیے سیاست سے بھی دلچسپی لیتے تھے۔ شروع شروع میں پوری سرگرمی کے ساتھ کانگریس میں شامل ہوئے۔ ۱۹۲۱ء میں گاندھی جی کی چلائی گئی تحریک نان کوآپریشن میں شامل ہوئے وہ انسانیت اور غربت کی گہرائی میں ڈبکی لگاتے رہے لیکن جب کانگریس کی سیاست شرافت آمیز شرارت نظر آنے لگی تو انسان کے بھیس میں انسانیت تلاش کرتے ہوئے کمیونسٹ ہوگئے۔ وہ صرف قیاس اور نظریات تک محدود نہیں رہے بلکہ عملی قدم اُٹھانے میں پس وپیش نہیں کیا۔ کسان اندولن میں شریک رہے۔ صوبہ بہار میں دستور تھا کہ زمیندار اپنی زمین بٹائی پر دے دیا کرتے تھے، جب یہ قانون بنا کہ جو کسان تین سال یا اس سے زیادہ دنوں تک زمین پر قابض رہے گا تو وہ زمین کا مالک ہوجائے گا۔ اس ڈر سے کہ زمین نکل نہ جائے زمیندار اپنی زمین تھوڑے دن کے بعد نکال کر کسی دوسرے کسان کو دینے لگے، کسان زمین چھوڑنے کو تیار نہیں ہوئے تو لڑائی جھگڑا شروع ہونے لگا۔ راہل اس اندولن میں کسانوں کے ساتھ ہوگئے۔ مزدوروں کو دُکھ درد سے چھٹکارہ دلانے کے لیے ساتھیوں کی مدد کا بھی سہارا لیتے تھے۔ ایک زمیندار نے کسی کسان کا کھیت اپنی بیوی کے نام کرادیا اور راہل اپنے ساتھیوں کے ساتھ کھیت پر قبضہ کرنے گئے، اُدھر بھی تیاری تھی، مار پٹائی ہوئی، زمیندار کے مہاوت کے ہاتھوں راہل کا سر پھوٹ گیا اور جیل چلے گئے، لیکن مہاوت پر آنچ نہیں آنے دی۔ ان کا کہنا تھا کہ مہاوت تو زمیندار کا آدمی تھا، مالک کا حکم بجالایا، اس کا کوئی قصور نہیں تھا۔ ۱۹۴۹ء میں بمبئی میں منعقدہ آل انڈیا ہندی ساہتیہ سمیلن کے صدر راہل تھے، اُردو کے بارے میں کہہ دیا کہ یہ کوئی زبان نہیں ہے۔ چونکہ وہ کمیونسٹ پارٹی کے ممبر تھے اس لیے پارٹی کے سکریٹری پی۔ سی۔ جوشی کو اعتراض

ہوا تو انھوں نے پارٹی سے استعفیٰ دے دیا لیکن پھر پارٹی میں شامل ہوگئے۔ یہاں پر احساس ہوتا ہے کہ جس طرح انھوں نے پہلی بیوی رام دلاری کی طرف سے بے اعتنائی برتی اسی طرح بچپن کی پڑھی ہوئی زبان اُردو کے ساتھ بے رُخی سے پیش آئے۔ اس وقت پارٹی کا ممبر بننا آسان نہیں تھا۔ سارنگ میں پوشیدگی کے ساتھ جب بیس پارٹی ممبر بنے اس کے اندر راہل اور دوسرے ساتھی علی اشرف بھی شامل تھے۔ جس زمانے میں راہل کمیونسٹ علوم کا مطالعہ کر رہے تھے تو اینگل (F. Engel) کی یہ بات دماغ میں بس گئی کہ شروع شروع میں انسان جب مختلف قبائل میں بٹا ہوا تھا تو جو قبیلہ گوشت کھاتا تھا وہ ذہنی طور پر زیادہ ہوشیار ہوتا تھا بہ نسبت سبزی کھانے والوں کے۔ یہاں ایک دلچسپ بات قابلِ ذکر ہے کہ جب وہ بمبئی راج بھون کمیونسٹ پارٹی کے دفتر میں موجود تھے، کھانا ساتھ کھاتے تھے، ہفتے میں صرف ایک روز گوشت ہوتا تھا باقی دنوں میں سبزی ہوتی تھی۔ راہل گوشت بہت زیادہ کھاتے تھے، ان کو سبزی پسند نہیں تھی تو بھنڈی بازار جاکر امرو بہ ہوٹل میں گوشت کھایا کرتے تھے۔ ایک کوئی سیّد صاحب نے کسی برہمن عورت سے شادی کی تھی جن سے دو لڑکیاں دلشاد اور لیلیٰ تھیں جو کمیونسٹ پارٹی میں کام کرتی تھیں لیکن مذہب کے بارے میں ماں کے عقیدے سے زیادہ متاثر تھیں۔ دو غیر مسلم کمیونسٹ ممبران سے ان کی شادیاں ہوئی تھیں، راج بھون کا دستور تھا کہ ہاتھ کا لکھا ہوا یا ٹائپ وال پیپر چپکا دیا جاتا تھا۔ ایک روز ان دونوں لڑکیوں نے اُس وقت کے مشہور آرٹسٹ سنیل جین کی مدد سے ایک کارٹون بنوایا جس میں راہل کو گوشت کھاتے ہوئے دکھایا گیا تھا اور ان کے دماغ کی لہریں اُٹھتی ہوئی نظر آرہی تھیں۔ یہ کارٹون دیوار پر لگا دیا گیا تھا۔ اس کو دیکھ کر راہل بھی محظوظ ہوئے لیکن گوشت کھانے میں کمی نہیں آئی۔ اخیر زمانے میں بدھ مذہب کے معتقد اور بہی خواہ مہاراجہ اشوک کے مطبخ میں مور اور ہرن کا گوشت پکنا بند ہوگیا لیکن کیدار ناتھ پانڈے راہل ضرور ہوگئے مگر گوشت کھانے میں کمی نہیں آئی۔ ان کا خیال تھا کہ گوشت کھانے سے انسان تندرست اور ذہین ہوتا ہے اور توانائی حاصل ہوتی ہے۔ سوویت یونین جانے کے بعد وہاں کے کمیونسٹ دانش وروں کے ساتھ مل کر تبادلۂ خیالات اور کمیونزم کے سمجھنے میں آسانی ہوئی۔ صرف ماسکو اور لینن گراڈ تک اپنے کو محدود نہیں رکھا بلکہ روس کے مختلف مقامات پر پہنچ کر معلومات حاصل

کرتے تھے۔ اسی دوران اُن کو متعدد دانش وروں سے ملنے اور بات چیت کرنے کا موقع ملا۔ ان کے عملی تجربات سے متاثر ہوئے۔ اس سلسلے میں قابلِ ذکر ہستی صدرالدین عینی کی ہے جو بخارا کے قریب ایک مقام غجدوان کے ایک گاؤں قشلاق ساکتری میں پیدا ہوئے جو آج شاید تاجکستان کی سرحد کے قریب ہے۔ یہ ایک معمولی سے کسان کے بیٹے تھے، کھیتی کے علاوہ کپڑا بُنتے، بیچتے، چکی چلاتے اور دوسرے چھوٹے چھوٹے کام کرتے تھے۔ والدہ بھی ایسے کاموں میں ہاتھ بٹاتی تھیں۔ عینی کی تعلیم بخارا کے اسکول میں ضرور ہوئی لیکن مالی پریشانی دور نہیں ہوئی۔ اسکول میں جھاڑو لگانا، آتش دان کے لیے لکڑی مہیا کرنا، گھوڑوں کی دیکھ بھال کرنا، بازار جاکر عورتوں کی فرمائش پوری کرنا وغیرہ وغیرہ۔ وہ ترقی پسند خیالات کے حامی تھے۔ ذاتی طور پر کسانوں کی حالت کا مشاہدہ کرنے نکل جاتے۔ دھیرے دھیرے ترقی کرنے کے بعد اعلیٰ مرتبے حاصل ہوتے رہے۔ راہُل اور عینی کے خیالات میں کافی مماثلت پائی جاتی ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ راہُل سفر کی سیڑھیوں کے ذریعے عظمتوں کی بلندیوں پر پہنچ گئے، لیکن سفر میں ہردم اور ہر جگہ وطن یادوں کے جھروکوں سے جھانکتا رہا۔ خیالات بغیر زہر کے ڈنک مارتے رہے۔ تنہائی ڈستی رہی۔ تکلیفوں اور پریشانیوں کے زہریلے ناگوں کی پھنکاروں سے بچتے بچاتے ہردم رواں دواں رہے۔ انسان چاہے جہاں بھی رہے لیکن وطن کی یاد جیتی جاگتی آنکھوں میں ٹیس اُٹھاتی رہتی۔ یاترا کا ذائقہ ان کے لیے بڑی چیز تھی لیکن گاؤں کے راستے اُن کو پکارتے رہے، وہ گھر کا راستہ نہیں بھولے تھے، ان کا گاؤں پندہا باغوں اور کھیتوں کے درمیان فطرت کی آغوش میں پایا جاتا ہے۔ پنڈتوں، اہیروں، کہاروں اور اچھوتوں کے مشکل سے چالیس پچاس گھر ہوں گے۔ وہ اپنے گاؤں سے اس عزم کے ساتھ نکلے تھے کہ پچاس برس بعد واپس ہوں گے، لیکن وطن نے ان کو پینتیس برس بعد ہی کچّے دھاگے میں بندھوا دیا۔ پندہا کو نہ وہ بھولے تھے نہ اس سے روٹھے تھے، وہ صرف علم اور سچائی کے بھوکے تھے اور نکل پڑے تھے۔ اب بوجھل بوجھل واپس ہوئے تھے، جس طرح سے بارش کی وجہ سے دھرتی کی کوکھ ہری ہوجاتی ہے، اسی طرح راہُل کی آمد سے پندہا کی رگ رگ میں خوشی کی لہر دوڑ گئی تھی۔ باغوں میں درختوں کی ڈالیاں جھوم رہی تھیں۔ آم کے ہرے ہرے پات سبز چیری کو شرمانے لگے، چرواہوں نے

ان کی طرف طائرانہ نظر ڈالتے ہوئے گردن موڑے ہوئے جانوروں کو ڈنڈا مار کر ہنکایا۔ بگڑیل بیل نے ان کا پھنکارے سے سواگت کیا۔ بچے بچیوں نے گھور کر دیکھا' بڑے بوڑھوں نے گردنیں اٹھا کر ہاتھوں پر ہتھیلیاں رکھ کر تاکا' اجنبی کی طرح وہ گھر کے پاس کنویں کی جگت پر خاموش بیٹھ گئے۔ پیٹھ پورب کی طرف تھی' منہ پچھم کی طرف (گھر کی جانب) تھا' اس وقت وہ کرتا' چوڑی مہری کا پائجامہ اور چپل پہنے ہوئے تھے' ایک کندھے پر جھولا دوسرے پر کیمرہ لٹکائے ہوئے تھے' کسی نے پہچانا نہیں۔ محلے والوں کے درمیان کھسر پھسر ہونے لگی۔ نہ کسی سے بولتے تھے نہ کچھ کہتے تھے' چپ چاپ بیٹھے تھے۔ سب دیکھ دیکھ کر لوٹ جاتے تھے۔ جب زیادہ کھلبلی مچی تو گاؤں کے بزرگ ترین لوہر پاٹھک بلائے گئے' وہ غور سے پہچاننے کی کوشش کرتے رہے' پھر یکایک بول پڑے۔ "ارے تو کدروا ہے"۔ ایک بوڑھی عورت نے غور سے دیکھنے کے بعد کہا "کیدار بچوا اُلوٹ پتھر ہو جا"۔ راہل اپنے جھولے کے اندر کپڑا' مٹھائی وغیرہ لائے تھے۔ لوگوں کے درمیان تقسیم کیا۔ دوسرے روز گاؤں والوں نے بھوج دیا اور خوشی منائی گئی۔

آج راہل کا گھر مٹی' اینٹ' پتھر کے بوجھ سے آزاد ہے۔ بے در و دیوار کے گھر پر آسمان شبنم افشانی کرتا ہے۔ شبنم کی تازگی اور ستاروں کی پاکی کا گہوارہ ہے۔ مسکراتی ہوئی صبح اس کا خیر مقدم کرتی ہے' شام دھندلکوں میں نہاتی ہے۔ رات کی ڈھلی ہوئی چاندنی میں یہ زمین سنورتی ہے۔ آج یہاں تقریباً دو سو گز زمین کے رقبے میں آم' امرود' پپیتا اور کیلے نظر آتے ہیں' سحر خیز پرندے ان کی لچک دار شاخوں پر پھدک پھدک اور جھول جھول کر کتاب فطرت کا سبق دہراتے ہیں اور پورے ماحول کو سرشار کرتے ہیں۔ پچھم اور دکھن کے کونے کونے پر سفید رنگ کا ان کا جنم استھان بنا ہوا ہے۔ اس چاندی کی کھڑتھری پر ایک مٹی کا گھڑا رکھا ہوا ہے' اس کے اوپر پیچ و خم کے ساتھ بنی ہوئی لکیریں اس طرح نظر آتی ہیں جیسے نکھرے ہوئے چہرے پر بکھری ہوئی زلفیں۔ بظاہر گھڑا خالی نظر آتا ہے لیکن اس میں راہل کی یادیں اس طرح موجود ہیں' جس طرح گلاب میں پنکھڑیاں سکراہی اور چپکی رہتی ہیں۔ جنم استھان کی لمبائی تقریباً ایک میٹر پچاس سنٹی میٹر' چوڑائی ایک میٹر تیس سنٹی میٹر اور اونچائی ایک میٹر پچاس سنٹی میٹر ہے۔ پاس میں تاریخی کنواں بھی موجود ہے۔ جس میں لکھوریا گیا یا لاہوری اینٹیں لگی ہوئی ہیں۔ اسی کنویں کی جگت

پر راہل آکر بیٹھے تھے۔ اب اس کے اندر تاریکی پیروں میں خاموشی کی پائل باندھ کر اتر گئی ہے، کبھی یہ گاؤں کی لڑکیوں کا پنگھٹ تھا، ہنسی کے فوارے چھوٹتے تھے، راز و نیاز کی باتیں ہوتی تھیں لیکن یہ کنواں ایک راز کی حیثیت سے سارے راز اپنے سینے میں چھپالیتا تھا۔

جون کا مہینہ تھا، میں پنڈہا میں موجود تھا اور راہل کی یاد رنگ و نور کا سیلاب اُٹھا رہی تھی، اسی لمحہ ایک دیوی نے راہل کا فوٹو عنایت کیا، جس کے چہرے پر دلاری دیوی کا تقدس اور پریت کا رنگ جھلک رہا تھا، یہ دیوی ہند و تہذیب کی جیتی جاگتی تصویر تھی۔ ضیافت میں روایتی جھجک نہیں پائی جاتی تھی، چھوت چھات سے الگ وہ تو انسانیت کی دہلیز پر کھڑی تھی۔ فوٹو دیکھنے کے بعد راہل مجھ سے اور میں راہل سے مخاطب تھا۔ راہل کی شخصیت جسمانی طور سے صحت مند اور قابل رشک تھی، جسم کے اندر گوتم بدھ اور سبھاش چندر بوس کی جھلک پائی جاتی تھی، بچپن میں سبھاش چندر بوس کو دیکھا تھا۔ میرے تصور نے دونوں کو برابر پرلوں میں تول دیا۔ دُہرا، گٹھیلا اور قدآور بدن، کھلی ہوئی پیشانی بھنچے اور پتلے ہونٹوں پر بولتی ہوئی خاموشی، کھڑی اور پتلی ناک، کھلی اور اُبھری ہوئی آنکھیں، گردن نہ لمبی نہ کوتاہ، کان اوسط درجے کے، گال نہ اُبھرے نہ پچکے۔ ناک کے قریب سکڑے ہونٹ، سر کے اوپر اوسط قسم کے کھڑے بال، خوبصورت خدوخال کے ساتھ چہرے پر غضب ناک سچائی تڑپ رہی تھی، آخری عمر میں راہل بیوی بچوں کی فکر سے آزاد نہیں تھے۔ اندرون ملک اور بیرون ملک لنکا میں جدو جہد جاری رہی۔ اس وقت راہل سے بڑھا ہوا ان کا سایہ نظر آتا تھا۔ ۱۹۶۰ء سے ان کی بیماریوں کا سلسلہ شروع ہوگیا تھا۔ زیادہ تر کلکتہ کے ایک اسپتال میں داخل رہے جس طرح سے چیل مرغی کے بچے کی تاک میں لگی رہتی ہے اسی طرح سے موت راہل کی گھات میں لگی ہوئی تھی۔ ۱۴ر اپریل ۱۹۶۳ء کو انھوں نے دارجلنگ میں سنسار کی جیون پر لگی کینچلی کو اتار کر پھینک دی اور اپنے ابدی راحت کدے میں پناہ گزیں ہوگئے۔ بدھ دھرم کے رسم و رواج کے مطابق ان کا کریا کرم ہوا۔ انتقال سے پہلے وہ کوما میں تھے یعنی بے ہوش ہو گئے تھے۔ علاج کے سلسلے میں پنڈت جواہر لال نہرو نے ان کو ماسکو بھیجا تھا لیکن کامیابی نہیں ہوئی۔

راہل کو بھرپور زندگی جینے کا موقع ملا، وہ باہوش اور نکتہ سنج شخصیت کے مالک تھے۔

دُنیا کو تجسس کی نظر سے دیکھا اور اپنی ذات میں غوطہ زن رہے۔ جس طرح سچائی اور دُکھی انسانیت کے سُکھ کی تلاش میں گوتم بدھ اپنی بیوی یشودھرا اور گھر بار چھوڑ کر نکل گئے اسی طرح راہل بھی رام دُلاری دیوی اور گاؤں گھر سے کٹ کر اسی راہ پر گامزن نظر آئے۔ بے پناہ امکانات پر نظر جمائے رہے۔ اپنے تجربات اور عمل کو اچھوتے کارناموں کی طرف منتقل کرتے رہے اور وقت کو لازوال بناتے رہے، اپنے مشاہدات کے گُل وگلزار کھلاتے رہے۔ کبھی لذت پرستی کے ظلمت کدے میں قدم نہیں رکھا۔ ان کو تو جہاں گردی کی دُھن سوار تھی۔ زندگی میں کبھی حرص وطمع نہیں کی بلکہ قناعت کی خنکی اور حرارت سے لطف اندوز ہوتے رہے۔ چاپلوسی اور خوشامد کی ملمع سازی سے دور رہے۔ سماج کے توام میں پھنسی ہوئی مکھی کی طرح بے بس اور معذور نظر نہیں آئے، کسان اندولن میں شامل ہونا اور کمیونسٹ پارٹی اختیار کرنا ان کی انسان دوستی کا ثبوت ہے۔ آزادی ملنے کے بعد بھی اس آزادی سے مطمئن نہیں تھے۔ آزادی کے نئے سورج کی کرنیں عوام کے چہروں پر نہیں پڑتی تھیں۔ ہمالیہ کے کلس ضرور جگمگائے لیکن دھرتی پر اندھیرا چھایا رہا۔ ان کی نگاہوں میں اب بھی انسانیت کی خرید وفروخت ہوتی ہے، غریبوں کے سر پر پہاڑ ٹوٹے جاتے ہیں۔ اور حکمرانوں کے دل پتھر کے بنے ہوئے ہیں۔ بعض پتھروں کے درمیان سے نہریں اور چشمے نکلتے ہیں اور کچھ پتھر نرم بھی ہوتے ہیں لیکن سرمایہ داروں کا دل کبھی نرم نہیں ہوتا ہے۔ اب بھی عوام کی رگوں میں غلامی کا خون گردش کرتا ہے اور وہ بے بسی کے عالم میں زندہ ہیں۔ ان کی آنکھوں سے قہرناک اور زہرناک روشنی نکلتی ہے اور ذہن سے دہکتے ہوئے شعلے کے فوارے چھوٹتے ہیں۔ ایک طرف انسانیت سسک سسک کر دم توڑتی ہے تو دوسری طرف سرمایہ داری کی ہیبت نت نئے روپ دکھاتی ہے۔ دھاندلی کو سچ کہنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ دلال نما وکیلوں سے کچہریاں آباد ہیں، پانی کا سانپ بے زہر بھی ہوتا ہے لیکن سیاسی گروہوں اور گٹوں کے اندر کوئی بغیر زہر کے نظر نہیں آتا ہے۔ کیا ایسے ماحول میں راہل کی آتما دھرتی کا رُخ کرسکتی ہے؟ وہ نردھن اور دھن والوں کے درمیان کھڑی ہوئی دیوار کو گرانا چاہتے تھے، ان کو تاریخ سے گہرا لگاؤ تھا۔ ساتھ ہی ساتھ ان کی سیر وسیاحت نے جغرافیے سے بھی رشتہ جوڑ دیا تھا۔ ان کے ادبی کارناموں کو بھلایا نہیں جاسکتا ہے۔ انھوں نے ثابت کیا کہ کس طرح سنسکرت

کی کوکھ سے ہندی بیٹی نے جنم لیا' اپنی ان تھک کوشش سے بہت سے ادبی کارناموں کو دیوناگری میں تبدیل کیا اور کھڑی بولی کے دریا بہادیے۔ ہندی ادب کے اندر بنگالی ادب آنکھ مچولی کھیل رہا تھا۔ بتلایا کہ یہ ہندی ادب کا اٹوٹ انگ ہے' قصّوں اور کہانیوں کے اندر نتیجہ اخذ کیا کہ کائنات کے اندر انسان بے پناہ قوتوں اور کمالات کا مالک ہے۔ ہر خول کے اندر کوئی نہ کوئی صداقت پنہاں نظر آئی' دیہات کے سادہ لوح انسان رقص اور نغمے کے اندر کوئی نہ کوئی شعور ضرور رکھتے ہیں' بہت سی چیزیں ان سے الگ نہیں کی جاسکتی ہیں کیوں کہ دھرتی کا یہ عظیم ورثہ ناقابلِ تقسیم ہوتا ہے۔ معمولی چیزیں بھی ان کے دل کو چھو جاتی ہیں۔ ایک مرتبہ ان کے گاؤں میں ایک غریب کسان کی بیوی مٹر پھلی چھیل رہی تھی کہ اس کا سالن بن جائے گا اور کھانے کے کام آئے گا۔ مٹر کے دانے برتن میں رکھنے کے بعد وہ کسی کام سے اندر گئی واپس آکر دیکھا کہ بچّے مٹر کے دانے سب کھاگئے' اس نے ماتھے پر ہاتھ رکھ لیا۔ اس تاثر کے تحت انھوں نے ایک خوبصورت کہانی لکھ دی۔ ان کے گاؤں کا ایک کسان ہل چلارہا تھا' اپنے ساتھی سے مخاطب ہوکر کہنے لگا۔ یہ دھرتی ایک دن اپنے پیا کے گھر پہنچ جائے گی۔ اس جملے میں ان کے عزم اور ادب کی جھلکی نظر آتی ہے۔ ادب میں پینترے بازی کے بجائے زبان اور دماغی کرتب دکھلاتے رہے۔ بچپن میں کٹر مذہبی پنڈت تھے' پھر آریہ سماج دھرم اختیار کیا اور آخیر میں بُدھ مذہب کے ماننے والے تھے' یہاں تک کہ گوتم بُدھ کے بیٹے راہُل کے نام کو اپنالیا۔ مذہب کے بارے میں اُن کا خیال تھا کہ باندھ کے بیچ میں جو لکڑی ہوتی ہے جس کے نیچے سے پانی بہتا رہتا ہے' انسان اس کے اوپر سے گزر جاتا ہے لیکن بیڑے کو اپنے کندھے پر لیے نہیں پھرتا ہے' یہ ان کی بڑی خوش قسمتی تھی کہ جو کچھ انھوں نے سوچا اس پر عمل کیا اور کامیاب رہے' ان کے کارنامے ہڑپا' موہنجوڈارو' کھجوراہو' ایلورا اور اجنتا سے کم نہیں ہیں۔ جس طرح آسمان سے بہت سے ستاروں کی روشنی ابھی تک زمین پر نہیں پہنچ پائی ہے اسی طرح ان کے بہت سے کارناموں سے ناواقفیت کا احساس ہوتا ہے۔ میری دو آنکھیں اس آسمان کی اختر شماری نہیں کرسکتی ہیں' اپنے کو بے بس اور نارسا پاتا ہوں' لیکن راہُل نے جو ہمیں علم کا قرض دیا ہے یہ علم ہم دوسروں تک پہنچاکر اس قرض کو ادا کرسکتے ہیں' ورنہ سیاہ اُجالا راہُل کو ہماری آنکھوں سے چھپادے گا۔

●●

حواشی

۱۔ نظام آباد (اعظم گڑھ) کے تاریخی پس منظر، جغرافیائی حیثیت، صنعتی انفرادیت اور سلسلے سے متعلق معلومات ڈاکٹر ظفر الاسلام کی ریڈیائی تقریر سے ماخوذ ہیں۔

۲۔ ہندی ساہتیہ کوش (حصہ دوم، طبع اوّل) وارانسی گیان منڈل، سمبت ۲۰۲۰

۳۔ لچھمی پاٹھک راہل کے خاندانی چچا ہیں۔ ابھی جلد ہی نظام آباد کالج کی خدمات سے سبکدوش ہوئے ہیں۔ پنڈت مول چند اُپادھیا کرابر کے رہنے والے ہیں۔ ان کے ذریعے پندرا گاؤں کی واقفیت حاصل کرنے کے بعد جون کے مہینے میں وہاں پہنچ گیا جہاں وہ خندہ پیشانی سے پیش آئے، ان کو تعجب اور خوشی ہوئی کہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ اور اسلامک اسٹڈیز سے تعلق رکھتے ہوئے میں راہل کے بارے میں کچھ جاننا چاہتا ہوں، بڑی خوشی کے ساتھ راہل کے مکان کی جگہ، ان کی دوسری چیزوں اور گاؤں کو دکھاتے رہے۔ یہیں پر پہلی مرتبہ راہل کا فوٹو دیکھنے کا اتفاق ہوا، کہنے لگے کچھ دن پہلے کلکتہ سے فلم انڈسٹری سے کچھ لوگ فلم سازی کے لیے آئے تھے۔ بہت سے فوٹو کھینچ کر لے گئے۔ اترپردیش کے راجپال موتی لال دورا آئے تھے۔ راہل کے نام پر ایک پرائمری اسکول قائم کر گئے ہیں، جس کی مختصر سی عمارت گاؤں کے مشرقی جانب ہے۔ چند روز پہلے کیفی اعظمی اپنی بیگم کے ساتھ آئے تھے۔

۴۔ ہندی ساہتیہ کوش۔

۵۔ راوی لچھمی پاٹھک

۶۔ راوی کنھیا سنگھ

۷۔ جناب گرجیش تیواری "ورک ان پروگریس ریکارڈنگ پروپگنڈہ آف دی آئیڈیالوجی آف راہل" نام کی تنظیم کے رکن ہیں۔

۸۔ راوی گرجیش تیواری

۹۔ علی اشرف کمیونسٹ خیالات اور ارادوں کے ساتھ زندگی گزارتے رہے۔ جب کمیونسٹ پارٹی انڈر گراؤنڈ تھی تو سازش کے اندر چوبیس میرٹھ بنے تو اُس میں راہل کے ساتھ یہ بھی شامل

تھے۔ بہار کے رہنے والے ہیں، علی گڑھ میں رہائش اختیار کر لی ہے۔

۱۰۔ راوی لچھمی پاٹھک۔

۱۱۔ ہندی ساہتیہ کوش۔

۱۲۔ راوی کنھیا سنگھ

۱۳۔ راوی کنھیا سنگھ

۱۴۔ محمد انصار اللہ۔ قدیم متن، حصہ اول، علی گڑھ، ۱۹۹۱ء

۱۵۔ ڈاکٹر رحمت اللہ۔ شبلی نیشنل کالج کے شعبۂ ہندی کی سربراہی سے سبکدوش ہوئے ہیں۔ ہندی ادب کے ساتھ ساتھ سنسکرت، فارسی اور اردو سے گہرا لگاؤ ہے۔

۱۶۔ ہندی ساہتیہ کوش۔

تبصرے

کتاب: مشعل (گولڈن جوبلی نمبر)
ناشر: گورنمنٹ کالج، اٹک (پاکستان)
صفحات: ۴۴۰ قیمت: غیر مرقوم

۱۹۹۸ء کے سال کو جنوبی ایشیا کی تاریخ میں ایک اہم موڑ سے تعبیر کیا جائے گا۔ اہم اس لیے کہ اس کے ایک نمایاں خطّے میں جو ہندوستان اور پاکستان پر مشتمل ہے اور جسے ہم برصغیر کہتے آئے ہیں اور جو ایک تہذیبی اور ثقافتی یک رنگی اور اتصال کا مظہر ہے اُس نے گذشتہ نصف صدی کے عرصے کے دوران حاصل کامرانیوں کے شمار اور ان کے حصول میں حائل رکاوٹوں اور ناکامیوں کے جائزے کا بیڑہ اُٹھایا۔ اس کام کے لیے گذشتہ پچاس ساٹھ سال کے زمانے کا انتخاب اس لیے بھی کیا گیا تھا کہ دونوں ملکوں کی آزادی کے بعد کے پچاس برسوں میں رونما ہونے والی تبدیلیوں نے دونوں طرف کے عوام و خواص کی فکر کو متاثر کیا ہے۔ حساب سود و زیاں کا یہ عمل معیشت و معاشرت، تجارت و زراعت، صنعت و حرفت، سیاست و سفارت، غرضیکہ زندگی کے تمام شعبوں پر محیط تھا۔ ظاہر ہے کہ ایسے میں علم و دانش وری اور ادب و ثقافت کو بھی ملحوظ رکھنا لازم تھا۔

ادب و ثقافت کے میدان میں باز آفرینی کا یہ عمل ہندوستان میں بھی ہوا اور پاکستان میں بھی۔ ہمارے یہاں گذشتہ پچاس برسوں میں مختلف اصناف میں جو کچھ لکھا گیا اس پر تعلیق و تبصرہ اور نقوشِ فردا کی روشنی میں مستقبل کے خطوط اُبھارنے کی جو کوششیں ہوئیں اُن سے ہم اب تک خاصے

واقف ہو چکے ہیں تاہم اس نہج پر پاکستان کے ادبی منظر نامے پر جو نقوش اُبھرے ان کے بارے میں ہماری معلومات تشنہ تھیں۔

یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ ۱۹۲۴ء میں قائم کردہ گورنمنٹ کالج اٹک کے مجلّے مشعل کے جشنِ زریں نمبر نے بڑی حد تک ہماری اس تشنگی کو دور کرنے کا سامان فراہم کر دیا ہے۔

یہ خصوصی شمارہ میں کالج کے مجلّے میں ۱۹۴۰ء سے ۱۹۹۷ء تک شائع ہونے والی تحریروں کے انتخاب پر مشتمل ہے۔ اس کے مدیرِ اعلیٰ ڈاکٹر مرزا حامد بیگ اور مدیر پروفیسر منظور احمد ہیں۔ مرزا حامد بیگ ہندو پاک کے ادبی منظر نامے پر باقاعدہ اپنی شناخت بنا چکے ہیں۔ ان کی تخلیقات اور تنقیدی و تحقیقی موضوعات پر دیگر تحریریں اور تراجم موقر جرائد میں پابندی سے شائع ہوتی رہی ہیں۔

زیرِ نظر انتخاب کا نقطۂ آغاز قرار دادِ پاکستان کے حوالے سے ابتدائیے کو بنایا گیا ہے کیوں کہ اس قرارداد سے کالج کو ایک خاص نسبت ہے۔ اسی قرارداد کے طفیل پاکستان دُنیا کے نقشے پر اُبھرا اور یہ کہ قرار دادِ پاکستان پیش ہونے کے دوسرے ہی دن یعنی ۲۴ مارچ ۱۹۴۰ء کو کالج کے طلبا نے ایک احتجاجی اجلاس کے ذریعے تحریکِ پاکستان کا آغاز کیا تھا۔

انتخاب میں تحریروں کو ان کے ہی اصناف اور مختلف ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے مثلاً مضامین، افسانہ، طنز و مزاح، سفرنامہ، خاکہ، منظومات، نثرِ لطیف اور پنجابی تخلیقات اور تبصرے۔ فہرست میں ایک بڑی خوبی یہ ہے کہ تحریر کے عنوان کے ساتھ اس کے سنِ اشاعت کی بھی نشاندہی کر دی گئی ہے۔

کالج کے انگریزی مجلّے مارچ سے منتخب تحریروں کا حصّہ اگرچہ مختصر ہے لیکن دلچسپی سے خالی نہیں۔ اس انتخاب کا کینوس خاصا ہے اور تحریروں کے مقابلے میں وقتِ نظر کا ثبوت ملتا ہے۔ علم و دانش کی روایات سے آگاہی اور اس کے حوالے سے ماضی اور حال کے تجزیے کی یہ ایک بھرپور کوشش ہے جس کے لیے مدیران اور ان کے رفقائے کار مبارکباد کے مستحق ہیں۔ سال سوم کے طالب علم فواد بیگ خصوصی مبارک باد کے قابل ہیں جنھوں نے اس خصوصی شمارے کے سرورق کو سادہ اور دیدہ زیب ڈیزائن دیا۔

سہیل احمد فاروقی

کتاب : **تمھارے غم میرے**
مصنف : ریوتی سرن شرما
ناشر : مصنف، تقسیم کار ایشیا پبلشرز، دہلی
قیمت : اسّی روپے

اُردو ڈرامے کا اعتبار قائم کرنے والوں میں ریوتی سرن شرما کی حیثیت کئی سطحوں پر نمایاں ہے۔ انھوں نے ریڈیو، ٹی وی اور اسٹیج، تینوں کے لیے ڈرامے لکھے ہیں۔ مقبولیت بھی انھیں ہر میدان میں ملی۔ ریوتی جی کی ادبی سرگرمیوں کا سلسلہ پچھلے پچاس پچپن برسوں پر پھیلا ہوا ہے۔

ڈرامے کی صنف اپنی زمین اور اپنے زمانے سے بہت گہرا تعلق رکھتی ہے۔ اُردو میں تو معاملہ کسی قدر کمزور رہا، لیکن ہندوستان کی علاقائی زبانوں، خاص کر بنگالی، مراٹھی، کنّڑ اور ہندی میں، اسٹیج کی روایت خاصی مستحکم ہے۔ اسی لیے ان زبانوں میں ڈرامے کی مدد سے لکھنے والوں نے ایک سرگرم سماجی رول ادا کیا ہے۔ خود ریوتی جی کے ڈرامے بھی ہندوستانی ماحول اور معاشرے کے زندہ مسئلوں پر ایک تخلیقی تبصرے کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اس کتاب میں ریوتی جی کے چار کھیل شامل ہیں — تمھارے غم میرے، اندھیرے کا بیٹا، پرانی حویلی اور چور۔ طبقاتی تقسیم اور ذات پات کے جھگڑوں سے لے کر سماجی انصاف اور اجتماعی تاریخ کی فرقہ وارانہ تعبیر تک، یہ ڈرامے کئی مسئلوں پر پھیلے ہوئے ہیں۔ گویا کہ سماجی تعہد اور وابستگی کی ایک توانا لہر ان تمام ڈراموں میں زیریں ارتعاش کی حیثیت رکھتی ہے۔

ریوتی جی کرداروں کے انتخاب اور پیش کش کے علاوہ زبان و بیان کے معاملے میں بھی ایک زندگی آمیز اور بے تصنع رویہ رکھتے ہیں۔ ان کی توجہ اس بات پر رہتی ہے کہ اسٹیج کے مطالبات کسی بھی موقع پر پیچیدہ اور معقولیت سے زیادہ نہ ہوں۔ اُردو اسٹیج کی مبہم اور معمولی صورتِ حال کے پیشِ نظر اس کتاب کی اشاعت ایک خاص معنی رکھتی ہے۔ ریوتی جی کا رویہ اُردو کی طرف اگر کچھ اور سرگرم ہو سکے تو اُردو اسٹیج ڈرامے اور ریوتی سرن شرما، دونوں کی حیثیت کا احساس و عرفان زیادہ عام ہوگا۔ ایک زمانے میں ریوتی جی کی اصل شناخت اُردو ڈراما نگار کی ہی تھی۔ ایک

بار پھر سے اُردو کی طرف اُن کی توجہ سے اُمید بندھتی ہے کہ یہ رشتہ اب پہلے سے زیادہ مضبوط ہوگا۔

شمیم حنفی

کتاب : گماں کا صحرا

مُصنّف : مصحف اقبال توصیفی

ناشر : مکتبہ شعر و حکمت، حیدر آباد

قیمت : ۸۰ روپے

برسوں سے ہمارے یہاں شاعری پر ایک تخلیقی اضمحلال کی سی کیفیت طاری ہے۔ معتبر اور معروف شاعروں میں بھی اکا دکا کو چھوڑکر، بالعموم اپنے ماضی کی کامرانیوں پر قانع ہیں اور انہی کے واسطے سے یاد کیے جاتے ہیں۔ گماں کا صحرا مصحف اقبال توصیفی کی نظموں، غزلوں کا دوسرا مجموعہ ہے۔ اُن کی شاعری سے ہماری جان پہچان ساتویں دہے میں ہوئی تھی۔ جب ہماری مجموعی ادبی روایت ایک زبردست کش مکش اور تصادمات سے بھرے ہوئے ماحول میں سانس لے رہی تھی۔ توصیفی کے اشعار بہت جلد الگ سے پہچانے جانے لگے تھے۔ اس کا بنیادی سبب یہ تھا کہ انھوں نے رسم و رہِ عام کی پابند جدیدیت کے گھیرے سے خود کو بچائے رکھا اور اپنا ایک الگ محاورہ وضع کرنے کی جستجو کی۔ وہ ٹکنولوجیکل تہذیب کے عالمگیر مسئلوں میں الجھنے کے بجائے اپنے من کی دنیا کے باسی بن گئے خود اپنے لفظوں میں — "کچھ چھوٹی بڑی باتیں مجھے اس طرح جھنجھوڑتی ہیں کہ میں اچانک تاریکی سے روشنی میں آجاتا ہوں۔ دکھ سُکھ، ہجر، وصل، انسانی رشتوں کے جھوٹ، اپنی ذات کی کجی، ساری شکلیں صاف دکھائی دینے لگتی ہیں۔" یہ ایک اعتراف ہی نہیں، وضاحت بھی ہے۔ اور اس وضاحت کی روشنی میں توصیفی کے شعری مزاج کا جائزہ لیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے اپنے شخصی ادراک کے محور سے خود کو کبھی الگ نہیں کیا۔ اسی لیے بہ ظاہر معمولی باتوں میں انھیں زندگی کی بعض بنیادی حقیقتوں کا سُراغ ملتا ہے اور وہ کسی قسم کا پوز اختیار کیے بغیر، کوئی مقنعہ پہنے بغیر، پڑھنے والوں کو اپنے تجربے میں شریک کر لیتے ہیں۔

توصیفی کا لہجہ بالعموم سرگوشی کا یا خودکلامی کا ہے۔ لفظیات کے اعتبار سے بھی اُن کی شاعری

اپنا ایک خاص ذائقہ رکھتی ہے، بہت ارضی اور عنصری سادگی سے مالا مال، ایک معصومانہ تحیّر اور بے ساختگی جس سے ہم محمد علوی کی شاعری کو پہچانتے ہیں، توصیفی کی نظموں اور غزلوں سے بھی صاف جھلکتی ہے۔ یہ ایک پُرکشش کتاب ہے اور اس کے اشعار ہمیں بار بار اپنی طرف کھینچتے ہیں۔

شمیم حنفی

کتاب : **مجھے بھی کچھ کہنا ہے**

مُصنّفہ: خیر النساء مہدی

ناشر: باقر مہدی E/1 روی درشن، کارٹر روڈ، باندرہ (W) بمبئی

قیمت : سو روپے

زندگی کے چھوٹے چھوٹے مسئلوں، واقعات اور تجربوں کے آئینے میں اپنے آپ کو یا اپنے عہد کو سمجھنے کی کوشش عام افسانوی حقیقتوں تک رسائی کی ایک ذاتی کوشش ہے۔ حسبِ توفیق، یہ تلاش ہر حساس روح کی سرگرمی کا حصہ ہوتی ہے، لیکن اس سلسلے میں اہم اور ضروری یہ ہے کہ ایسی کسی تلاش کے نتیجے میں ہم جن بصیرتوں تک پہنچیں وہ دوسروں کے لیے بھی بامعنی اور توجہ کے لائق بن جائیں۔ زندگی کی عام واردات کو رقم کرنا اور اس میں ایک نیم تخلیقی یا فنی تجربے کا آہنگ شامل کر دینا، ہر ایک کے بس میں نہیں۔ خیر النساء مہدی کے چھوٹے بڑے مضامین اور تقریروں کا یہ مجموعہ اسی تمہید کی روشنی میں پڑھا جائے تو ہم ایک خوش گوار تجربے سے دوچار ہوتے ہیں۔ وہ ایک ذہین مبصّر ہیں۔ اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ اپنے مشاہدات اور تاثرات کے بیان کا انھیں سلیقہ بہت ہے۔ اس کتاب میں بائیس مضامین شامل ہیں۔ موضوعات کا دائرہ شخصی یادوں، روزمرّہ زندگی کے عام معاملات، اپنی روایت اور تاریخ سے لے کر شعر و ادب کے مسائل تک پھیلا ہوا ہے۔ ان مضامین کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ ان میں صاف گوئی اور بے لوثی کے عناصر کی یکجائی نے انشائیے کے علاوہ حقیقت پسندی کا رنگ بھی پیدا کر دیا ہے۔ اس کی صرف ایک مثال دیکھیے۔ مضمون بعنوان "میرے شوہر کے دوست" میں وہ لکھتی ہیں:

"میرے شوہر جن کا اسم گرامی باقر مہدی ہے، جنھیں میں بو بو کہہ کر پکارتی

ہوں، جواب بومو سے بوبو ہوگیا ہے، اور یہ نام اب کتنا چھوٹا ہوگا۔ مجھے
پتہ نہیں۔ میری ان سے شادی کوئی رومانی حادثہ نہیں تھا۔ بس ہم دونوں
اپنے حالات سے بیزار تھے اس لیے ہم ایک ہو گئے!

زندگی کی اتنی بڑی واردات کا اتنا سرسری اور سادہ بیان خیر النساء مہدی کی داخلی تہذیب کا مظہر بھی ہے۔ وہ اعلیٰ سطحوں پر فارسی زبان و ادب کی اُستاد رہی ہیں، بین الاقوامی کانفرنسوں میں شرکت کر چکی ہیں۔ اور سب سے خاص بات یہ ہے کہ انھوں نے دنیا کی ترقی یافتہ زبانوں کا ادب بھی دل جمعی کے ساتھ پڑھا ہے۔ ان کے مترجمہ مضامین کا ایک مجموعہ کچھ برس پہلے سامنے آیا تھا اور اس کی پذیرائی ہوئی تھی۔ امید ہے یہ کتاب بھی دلچسپی سے پڑھی جائے گی۔

شمیم حنفی

کتاب : مسدود راہیں

ترجمہ اور تعارف : زاہدہ زیدی

ناشر : قومی کونسل برائے فروغ اُردو زبان۔ نئی دلّی

قیمت : ۱۲۶ روپے

زاہدہ زیدی کے تخلیقی مشاغل کی دنیا خاصی وسیع اور بھری پُری ہے۔ وہ شعر کہتی ہیں، ڈرامے لکھتی ہیں، تنقیدیں لکھتی ہیں، ترجمے کرتی ہیں، ڈرامے اسٹیج کرتی ہیں، اور پچھلے دنوں تو انھوں نے ایک ناول بھی لکھ ڈالا۔ انگریزی اور اُردو دونوں زبانوں میں اظہار پر انھیں قدرت حاصل ہے۔ اُن کا مطالعہ ہندوستانی ادبیات کے علاوہ مغربی زبانوں کے ادب پر بھی پھیلا ہوا ہے اور کچھ موضوعات تو ایسے ہیں جن میں انھیں ماہر خصوصی کا درجہ دیا جانا چاہیے۔ یہ کتاب مسدود راہیں اُن کے دائرۂ اختصاص میں آتی ہے۔

اس کتاب میں پانچ مغربی ڈراموں، کرسیاں (ایونیسکو)، بادشاہ سلامت خدا حافظ (ایونیسکو)، کمرہ (مینول دی پیدرولو) بند کمرہ (سارتر) اور شہ مات (بیکیٹ) کے تراجم شامل ہیں۔ ہر ڈرامے سے پہلے مصنف کا تعارف بھی دیا گیا ہے۔ اول الذکر چار ڈرامے تھیٹر کی اُس روایت سے

مسلک ہیں جسے "ایبسرڈ" کہا جاتا ہے، پانچواں ڈراما وجودی نوعیت کا ہے اور اس کے خدوخال بڑی حد تک واضح، مرتب اور منظم ہیں۔ زاہدہ زیدی چونکہ ڈراموں کے پروڈکشن کا سلیقہ اور طویل تجربہ بھی رکھتی ہیں اس لیے ان ڈراموں کی پیش کش میں بھی اسٹیج کی ضرورتوں کو سامنے رکھا گیا ہے۔

یہ پانچوں ڈرامے ہمارے زمانے کی انسانی صورتِ حال اور جلتے ہوئے مسئلوں کا احاطہ کرتے ہیں۔ خود زاہدہ زیدی کے لفظوں میں، انھیں "ایک طویل استعارے یا Extended Metapnor کے طور پر بھی دیکھا جاسکتا ہے۔ اس عہد کا انسان جن سوالوں کے گھیرے میں ہے اور باطنی سطح پر جس آشوب میں گرفتار ہے، اسے سمجھنے میں یہ کتاب ہماری مدد کرتی ہے۔ ترجمے میں اصل متن کی کیفیتوں کو بڑی حد تک محفوظ رکھا گیا ہے۔ البتہ یہ احساس ضرور ہوتا ہے کہ تقریباً تمام کرداروں کا لہجہ اور زبان کم و بیش یکساں ہے۔

اُردو ڈرامے سے قطع نظر، جدید طرزِ احساس اور تصورات سے دلچسپی رکھنے والوں کو اس کتاب کا مُطالعہ ضرور کرنا چاہیے۔

شمیم حنفی

کتاب: پنڈت آنند نرائن مُلّا (حیات اور شاعری)

مُصنّف: ڈاکٹر عبدالرشید ظہیری

صفحات: ۳۱۲ قیمت: ۱۵۰ روپے

ملنے کے پتے: انجمن ترقی اُردو (ہند) / مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی / نصرت پبلشرز، لکھنؤ

پنڈت آنند نرائن مُلّا، اُردو زبان وادب کے شیدائی تھے۔ انھوں نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ اُردو زبان کی خدمت کے لیے وقف کردیا تھا۔ شاعری میں مُلّا نے انسان دوستی، محبت، اخوت، اور بھائی چارے کا پیغام دیا۔ ان کی اُردو خدمات ناقابلِ فراموش ہیں۔ ان کے یہ الفاظ تاریخی اہمیت اختیار کرچکے ہیں ـــــ "اُردو میری مادری زبان ہے۔ میں مذہب چھوڑ سکتا ہوں، زبان نہیں۔"

زیرِ تبصرہ کتاب پنڈت آنند نرائن مُلّا (حیات اور شاعری) ڈاکٹر عبدالرشید ظہیری کا

تحقیقی مقالہ ہے۔ یہ مقالہ پنڈت آنند نرائن مُلّا کی زندگی میں ہی پایۂ تکمیل کو پہنچ گیا تھا مگر اشاعت ان کی وفات کے بعد ہوئی۔ اس کتاب میں مُلّا صاحب کی حیات اور ادبی، سماجی، سیاسی اور علمی خدمات کے بارے میں مفصّل طور پر لکھا گیا ہے۔ کتاب سات ابواب پر مشتمل ہے۔ حیات اور شخصیت، جدید شاعری کا اجمالی جائزہ، آنند نرائن مُلّا کا شاعرانہ مقام: ان کے معاصرین کے آئینے میں، آنند نرائن مُلّا کی غزل گوئی، دیگر شعری اصناف نظم، قطعات، رُباعیات، آنند نرائن مُلّا کی نثری تخلیقات وغیرہ۔

حیات اور شخصیت پر یہ باب مُلّا کی حیات اور اس کے مختلف پہلوؤں کی عکاسی کرتا ہے۔ مُلّا نے اُردو کے لیے پورے جوش و خروش کے ساتھ ایک تحریک چلائی۔ انھوں نے تعصّب اور تنگ نظری کی فضا میں بھی اُردو زبان کی کھُل کر وکالت کی۔

"آنند نرائن مُلّا کی غزل گوئی" اور دیگر شعری اصنافِ نظم، قطعات، رُباعیات سے متعلق ابواب میں مصنّف نے ہمیں مُلّا کی شاعری اور اُن کی شاعری سے روشناس کرایا ہے۔

مُلّا نے خارجی واقعات کو دردمندانہ انداز میں اس طرح بیان کیا ہے کہ وہ صرف خارجی نہیں رہے ان میں داخلی عنصر بھی شامل ہوگیا۔ ان کے کلام میں خلوص و صداقت کا عنصر لائقِ توجہ ہے۔

مُلّا زمانے کے حالات سے مطمئن نہیں تھے۔ مذہب کے نام پر، ذات اور فرقے کے نام پر جو بے گناہ انسانوں کا خون بہایا جاتا ہے انھوں نے اس کی پُرزور مذمّت کی۔ وہ ایک ایسے نظام کے خواہاں تھے جس میں انسان، انسان سے محبّت کرے۔

بڑھے گا سلسلہ جب ارتباطِ ملک و ملّت کا
تو اس زنجیر کو اک روز عالم گیر دیکھیں گے

یہ آنند نرائن مُلّا پر ایک مفید اور کارآمد کتاب ہے۔ توقع ہے کہ اس کتاب کو مقبولیت حاصل ہوگی اور اس کی پذیرائی ہوگی

تجمل حسین خاں

کتاب : **میراثِ ہنر**

مُصنّف : **قاضی عبید الرحمٰن ہاشمی**

ناشر : **مصنّف، تقسیم کاران مکتبہ جامعہ وغیرہ**

صفحات : ۱۹۲ قیمت : دوسو روپے

میراثِ ہنر قاضی عبید الرحمٰن ہاشمی کے تنقیدی مضامین کا مجموعہ ہے جو انھوں نے مختلف اوقات میں مختلف موضوعات پر تحریر کیے۔ ان کی تنقیدی کاوش نے تقریباً ہر صنفِ ادب کا احاطہ کیا ہے۔ تنقید ہو یا تخلیق، نثر ہو یا شاعری، کسی کا بھی کوئی پہلو ان کے شعور کی دسترس سے باہر نہیں ہے۔ بیس مضامین پر مشتمل زیرِ نظر مجموعہ اس اعتبار سے خاصی نیرنگی کا حامل ہے کہ انھوں نے اپنے مطالعے کو کسی ایک عہد تک محدود نہیں رکھا ہے بلکہ اس میں وہ ایک تسلسل کے قائل ہیں یعنی اُن کی فکرِ رواں امیر خسرو اور غالب سے ہوتے ہوئے فیض اور اختر الایمان کے جائزے پر قانع نہیں ہوجاتی بلکہ اُن کے بعد کی نسل کو بھی یکساں طور پر درخورِ اعتنا سمجھتے ہیں۔ اس تسلسل کے نمایندے فیض اور ساحر لدھیانوی بھی ہیں، اختر الایمان اور افتخار عارف بھی اور صلاح الدین پرویز اور اختر بستوی بھی۔

پرویز کے شعری مجموعے کنفیشن کو ادبی احتجاج کی صورت میں ایک بے نظیر تخلیق قرار دیتے ہوئے مصنف نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ شاعر نے معاصر زندگی کی بے چہرگی کو نہ صرف بے نقاب کیا ہے بلکہ جدیدیت اور ترقی پسندی کے نعروں کے کھوکھلے پن سے بھی ہمیں آگاہ کر دیا ہے۔

مذکورہ قبیل کے شعرا سے آگے بڑھتے ہوئے ہاشمی صاحب نے بعض ان شعرا کی طرف بھی قارئین کو متوجہ کیا ہے جنھیں یا تو کم گوئی یا ادبی مراکز سے دوری نے شہرت کے اُفق پر اُبھرنے نہ دیا۔ اس حوالے سے قیصر زیدی مرحوم اور خلش گونڈوی کے نام لیے جاسکتے ہیں۔ اُن کے تئیں، جیسا کہ ہونا بھی چاہیے، مصنف کا رویّہ خاصا ہمدردانہ ہے۔

ہاشمی صاحب نے غالب کا مطالعہ دو پہلوؤں سے کیا ہے۔ ایک ہے ان کے اس شعر کی تفہیم کہ

ہوں گرمیِ نشاطِ تصور سے نغمہ سنج　　میں عندلیبِ گلشنِ ناآفریدہ ہوں

اور دوسرا پہلو ہے خطوطِ غالب میں بشری عناصر کی تلاش کا۔ اول الذکر میں غالب کی تصوراتی کائنات کی وسعتوں کو کھنگالتے ہوئے مصنف نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ غالب کی حال سے ناآسودہ اور برگشتہ روح اپنی تلخ کامی اور محرومی کو دائمی مظہر کا درجہ نہیں دیتی۔ اس کے برعکس شاعر کی روح رجائی اور ذہن آفاقی ہے۔ اسی لیے اس میں یہ صلاحیت ہے کہ اس کی نظر زمین کے سینے سے ایک نئے آفتاب کو طلوع ہوتے ہوئے دیکھ لے۔ یہ بات خود جواب ہے اُن حضرات کے اعتراض کا جو غالب کو اپنے عہد کے روحانی اور وجودی صدمات کا غیر متحمل قرار دے کر اُن پر فراریت کا الزام لگاتے ہیں۔

خطوطِ غالب سے ابھرنے والے بشری کردار کے ضمن میں ڈاکٹر ہاشمی نے اس اہم نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اگرچہ یہ کردار خاصا پُرپیچ اور سماج کے اخلاقی سانچوں اور ضابطوں سے مطابقت سے تمام ہے تاہم یہ ایک عام انسان کا کردار ہے اور اپنی تمام تر کمزوریوں کے باوجود ہمارے دلوں میں گھر کر لیتا ہے۔ اس کی ہر دلعزیزی کی وجہ دراصل اس کی وجہ عدم منافقت ہے۔ اس پہلو کو غالب کے ۱۸۵۷ء اور اس کے بعد کے اہم خطوط کی مثالوں سے اجاگر کیا گیا ہے۔ ہاشمی صاحب غالب کو اُن کے ذہنی اور سماجی پس منظر میں رکھ کر دیکھنے کی اہمیت پر تاکید کرتے ہیں جس کے بغیر بعض سنگین بدگمانیوں کا اندیشہ ہے۔

شبلی کے اسلوب نثر کے مطالعے میں ہاشمی صاحب نے اُس مذہبی دانش وری کا بھرپور منظر پیش کیا ہے جس سے مسلح ہو کر شبلی نے وادیٔ ادب میں قدم رکھا تھا۔ شبلی کے یہاں جن نمایاں عناصر کی نشان دہی کی گئی ہے وہ ہیں قطعیت اور ایجاز کے ساتھ ساتھ حُسن تناسب اور تخلیقی جمالیات۔ شبلی کے بعد نثر کی روایت کو مستحکم کرنے والوں میں رشید احمد صدیقی کو نمایاں حیثیت حاصل ہے جنھوں نے ظرافت میں بصیرت کی آمیزش کر کے اسے ایک نئی جہت دی۔ مضمون "رشید احمد صدیقی: نیرنگ تماشا" اسی تصور پر مبنی ہے۔ رشید صاحب کا ذکر اُن کے مرشد کی یاد کے بغیر ادھورا سا لگتا ہے۔ یہ کمی مصنف نے ایک مضمون ذاکر حسین کی قصہ گوئی سے پوری کر دی ہے۔ وہ قارئین کو یہ باور کراتے ہیں کہ یہ دُرست ہے کہ ذاکر صاحب نے اپنی توقعات نئی نسل سے وابستہ کر رکھی تھیں لیکن اُن کی کہانیوں میں پنہاں پیغام بڑی عمر کے افراد کے لیے بھی یکساں معنویت رکھتا ہے۔

مرزا ہادی رسوا، پریم چند اور راجندر سنگھ بیدی کے نسوانی کرداروں پر الگ الگ تین

مضامین۔ مصنف نے ان قلم کاروں کے فنی رویّوں اور سماج میں عورت کا مرتبہ متعین کرنے کی عہد بہ عہد کوششوں کا دلچسپ انداز میں جائزہ لیا ہے۔

ڈاکٹر ابن فرید سے گفتگو فکر مغرب سے مستعار بہت سے ان چھوٹے ادبی تصورات و نظریات کی وضاحت میں رہنمائی ملتی ہے۔ تخلیقی فکر۔ حدود اور امکانات اور نفسیاتی تنقید : ایک مطالعہ جیسے مضامین مصنف کی فکر کی گہرائی کا پتہ دیتے ہیں۔ محمود ہاشمی صاحب کے تحریر کردہ تعارف نے اس پیش کش کو اور بھی وقیع بنادیا ہے۔

سہیل احمد فاروقی

اِس شمارے میں

رسالہ

جامعہ

مدیر

شمیم حنفی

نائب مدیر

سہیل احمد فاروقی

جلد نمبر ۹۶

شمارہ نمبر ۴-۶

اپریل۔ جون ۱۹۹۹ء

اس شمارے کی قیمت :

(اندرون ملک)	۵۰ روپے
(غیر ممالک سے)	۱۵ امریکی ڈالر

سالانہ قیمت :

(اندرون ملک)	۸۰ روپے
(غیر ممالک سے)	۵۰ امریکی ڈالر

حیاتی رکنیت :

(اندرون ملک)	۷۰۰ روپے
(غیر ممالک سے)	۱۸۰ امریکی ڈالر

رسالہ **جامعہ**

پتہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

طابع وناشر : عبداللطیف اعظمی ــــ مطبوعہ : لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی

ترتیب

کتابیں

اداریہ

آخر وہی ہوا جس کا دھڑکا پچھلے کئی مہینوں سے لگا ہوا تھا۔ ۲۲/۲۳ جولائی ۱۹۹۹ء (جمعرات/جمعہ) کی درمیانی رات کو حکیم صاحب رخصت ہو گئے۔ (تاریخ پیدائش ۱۴ستمبر ۱۹۰۸ء) جب بھی کوئی گھنا، سن رسیدہ، چھتنار درخت اُکھڑتا ہے تو آس پاس کی زمین کانپ اُٹھتی ہے۔ حکیم صاحب کے اُٹھ جانے سے بھی فضا میں کپکپی سی ہے اور طرح طرح کے وسوسے سر اُٹھاتے ہیں۔ علوم، ادبیات، تہذیب و تعلیم اور طب و حکمت کے شعبے میں انھوں نے جو ادارے قائم کیے، جو روایتیں وضع کیں، جو خدمات انجام دیں، اُن کا فیض کب تک جاری رہے گا۔ اقبال نے کہا تھا "اوّل و آخر فنا ہے"، مگر اُس نقش میں ثبات دوام کا رنگ بھی رونما ہو جاتا ہے جسے کسی مردِ خدا نے تمام کیا ہو۔ حکیم صاحب کا عمل عشق سے صاحب فروغ تھا۔ مردانِ حق آگاہ کی طرح انھوں نے خاموش خدمت کا راستہ اپنے لیے چُن لیا تھا اور عمر بھر اسی راستے پر گامزن رہے۔ کیسی سادہ، اپنے آپ سے بے پروا، متوّر اور متین، بظاہر ٹھہری ہوئی لیکن زندگی کے ایک ایک لمحے کا حساب رکھنے والی شخصیت انھوں نے پائی تھی۔ نظریاتی، مسلکی، معاشرتی اختلافات کی ہاؤ ہو سے کوسوں دور۔ اپنے مقاصد کی دُھن میں مگن۔ حکیم صاحب کا "حرفِ سکوت" شور شرابے سے لبالب بھری ہوئی اس دُنیا کے لیے ایک دائمی پیغام کی حیثیت رکھتا ہے۔

کچھ مہینوں پہلے، ان کے چھوٹے بھائی، حکیم سعید صاحب (کراچی) کی موت جس ہولناک طریقے سے ہوئی، اُس نے غیروں کے حواس بھی منتشر کر دیے تھے۔ لیکن حکیم صاحب کی 'وضع خموشی' اور طرزِ ضبط میں فرق نہیں آیا۔ کہا تو بس اتنا کہ "سیاست گندی چیز ہے، اس سے دور رہنا چاہیے تھا، لیکن ــــ" اور پھر حکیم صاحب اپنے کاموں میں لگ گئے۔ یہ بھی پاسِ ناموسِ عشق کا تقاضہ تھا کہ

انھوں نے اپنے ذاتی غم پر صبر کی چادر ڈال دی۔ ہمدرد دواخانہ، جامعہ ہمدرد، ہمدرد اسٹڈی سرکل، مشرقی علوم و افکار سے تعلق رکھنے والے وہ تمام تحقیقی، تعلیمی، ثقافتی اور فلاحی ادارے جن سے حکیم صاحب مرحوم کی خرد مندی، دور اندیشی، نیکیوں اور بصیرتوں کا افق جگمگا رہا ہے، ان کے مستقبل اور استحکام کا انحصار اس بات پر ہے کہ حکیم صاحب کے شوق اور سرگرمیوں، شعور اور رویّوں کے نقوش ان تمام لوگوں کی نظر میں رہیں جن کے حصّے میں حکیم صاحب کی وراثت آئی ہے اور ایسے لوگوں کا دائرہ گھر سے باہر تک پھیلا ہوا ہے۔ چھوٹے چھوٹے مفادات، شخصی ترجیحات، محدود وفاداریاں، نظریاتی، گروہی، علاقائی، مسلکی جھگڑے ہماری اجتماعی زندگی کے لیے سب سے بڑا خطرہ ہیں۔ حکیم صاحب نے تعقل پسندی، روشن خیالی، اپنے نصب العین سے غیر مشروط وابستگی، رواداری اور ایک صاف شفاف دستور العمل کی پابندی کا راستہ کبھی نہیں چھوڑا۔ اسی لیے حکیم صاحب کی مشرقیت مغرب کے آئین سے بھی اپنی ضرورت کے مطابق کسبِ فیض کرتی رہی۔ اُن کی سرگرمیوں کے دائرے میں قدیم کی حدیں جدید سے آملی تھیں۔ بے شک تعقل کی اپنی معذوریاں بھی ہوتی ہیں، لیکن جہالت اور جذباتیت کی معذوریوں کا سلسلہ بہت دور تک جاتا ہے۔

حکیم صاحب کے انتقال کا سوگ ہر طرف منایا جا رہا ہے۔ کچھ لوگ عقیدت کی دُھن میں سرسیّد سے اُن کا موازنہ کرتے ہیں۔ اس میں کوئی حرج نہیں کہ ہم مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کے اُس سب سے بڑے ترجمان کی شخصیت اور خدمات کو ہم اپنا معیار اور مثال بنائے رکھیں، یہ سلسلہ پچھلے سو برسوں سے جاری ہے۔ لیکن انسانی فلاح و تعمیر کے میدان میں مقابلے اور موازنے کی یہ روش شاید نہ تو مناسب ہوتی ہے نہ مفید۔ ہر بڑی شخصیت اپنی ایک الگ پہچان رکھتی ہے۔ حکیم صاحب مرحوم کی خدمات غیر معمولی اور آج کے حالات میں حیران کن ہیں۔ ان کے شخصی محاسن اور اوصاف کی روشنی ہمیشہ باقی رہے گی۔ ہماری دعا ہے کہ حکیم صاحب کے قائم کردہ اداروں کے واسطے سے اُن کے فیضان کا سلسلہ بھی اسی طرح جاری رہے۔ بڑی شخصیت اور بڑا کارنامہ اپنے آپ میں ایک سوالیہ نشان بھی ہوتا ہے!

یکم اگست ۱۹۹۹ء

شمیم حنفی

مسائل

ایک حقیقی قوم کی تعمیر

ٹی کے اومن / ترجمہ: سہیل احمد فاروقی

ہرچند کہ تعمیر قوم کی اصطلاح اکثر و بیشتر استعمال ہوتی رہتی ہے راقم السطور کو مطمئن نہیں کرپاتی۔ میرا خیال ہے کہ قوم کوئی تعمیر شدہ برادری نہیں بلکہ محسوس کی جانے والی وحدت ہے۔ قوم ایک ایسی برادری ہے جس کے افراد کے درمیان تفہیم ترسیل کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ یہ ایک عمل کا آخری نتیجہ ہے۔ اس لیے ہم قومیت کے دو قطبی نقطوں کا تعین کرسکتے ہیں۔ ادنیٰ سطح پر قومیت کی کیفیت میں ہندوستان کہلانے والی وحدت کے تمام افراد کے تئیں ایک احساسِ تعلق مضمر ہونا چاہیے۔ اس تناظر میں تعمیر قوم کا عمل ادنیٰ ترین سرے سے اعلیٰ ترین نقطے تک سفر سے عبارت ہے۔ سیاسی آزادی کی پانچ دہائیوں کے بعد بھی ہندوستان اس سفر کی صعوبت سے نکل نہیں پایا ہے۔

ہندوستانی قوم کی تعمیر کے تصور کو مختلف مدارج میں تین بنیادی خطرات کا سامنا ہے۔ یہ خطرات ہیں تضاد، تفریق اور علیحدگی۔ ذیل کی سطور میں ان خطرات پر اُن کے باہم ارتباط کے حوالے سے مختصراً گفتگو کی جائے گی۔

یہ خیال کہ نابرابری کی سطح، اس حد تک کہ غریب ترین شخص کی بنیادی ضرورتوں کی بھی تکمیل ہوجائے، کوئی معنی نہیں رکھتی آفاقیت کے حالیہ دور کے ساتھ تیزی سے جڑ پکڑتا جارہا ہے۔ سرد جنگ کے عہد میں نسبتاً کم تضاد والے ممالک کو بلند تر اخلاقی مقام دیا گیا تھا۔ اس طرح اُن

اسکینڈنیویائی ممالک کو جنھوں نے اپنے شہریوں کے درمیان قابلِ ذکر مساوات قائم کی "پہلی دنیا" کے ممالک کے مقابلے میں اخلاقی طور پر برتر سمجھا جاتا تھا۔ اور یہ کہ سوویت یونین کے مقابلے میں چین کے سرکاری ملازمین کی اُجرت میں کم فرق نے چینی نظام کو زیادہ مساوات پسند بنا دیا تھا۔ لیکن نظامہائے حکومت کے درمیان تضاد کی تخفیف کے سنجیدہ مقصد کے حصول کے لیے کبھی جدوجہد نہیں کی گئی۔

استعداد پر یقین جب ذہنوں میں جاگزیں ہو جائے تو افراد کے درمیان اور بالواسطہ طور پر جماعتوں کے درمیان نابرابری کا جواز پیدا ہو جاتا ہے اس تصور کے مطابق اگر کوئی شخص متمول اور آسودہ حال ہے تو وہ اس حیثیت کا مستحق ہے۔ اس نظریے کے تحت یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ مساوات محض ایک ایسا ہتھیار ہے جو غیر مساوی ہونے کا موقع فراہم کرتا ہے جس کے لیے موجودہ مرغوب فقرہ ہموار کھیل کا میدان مستعمل ہے۔ لیکن عادلانہ تقسیم کے اصول سے دست بردار ہو جانے اور مواقع کی نابرابری کی موجودہ حالت کو نظر انداز کرتے ہوئے اہلیت پسندی پر تکیہ کرنے والا معاشرہ کبھی ایک "قوم" نہیں بن سکتا۔ آخر اس کا سبب کیا ہے؟ کیوں کہ قوم ایک ایسا نظام ہے جس میں سے عمر، جنس، نسل، طبقہ، ذات، مذہب اور علاقے کی بنیاد پر ہم وطنوں یا ہم قوموں کے درمیان تفریق کو نکال باہر کرنا ہوگا۔ کسی قوم میں نابرابری کو معتدل، برداشت کی حد کے اندر ہونا چاہیے نہ یہ کہ وہ اپنی انتہا کو چھولے۔

انتہائی درجے کی نابرابری کی حالت میں یہ اندیشہ رہتا ہے کہ تفریق ایک ضابطے کی شکل اختیار کرلے گی۔ اور منضبط تفریق سے پیدا شدہ حالات میں تفریق کا شکار فرد خود کو اجنبی اور منقطع محسوس کرے گا۔ اس طرح نابرابری، تفریق اور علیٰحدگی باہم ایک دوسرے سے غذا حاصل کرتی ہیں۔ علیٰحدگی کا نشانہ بننے والے فرد میں نظام میں شریک ہونے کا جذبہ نہیں پیدا ہوگا کیونکہ اس نظام کو بحال رکھنے میں اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس طرح تعمیرِ قوم کا آخری نتیجہ ایک ایسی برادری کی شکل میں نمودار ہونا چاہیے جس میں سے تفریق اور اجتماعی علیٰحدگی کی جڑوں کو اُکھاڑ پھینکا گیا ہو۔

یہ تینوں خطرات یعنی نابرابری، تفریق اور علیٰحدگی باہم مل کر ایک نظامِ مراتب کی تشکیل کرتے ہیں۔ ان میں سے اول الذکر کا دائرۂ اثر سب سے زیادہ وسیع اور سب سے کم پریشان کن

ہے۔ تیسرا عنصر جو سب سے زیادہ پریشان کن ہے، بیشتر "قوموں" کے اندر کم ہی دیکھنے کو ملتا ہے اور دوسرا خطرہ یعنی تفریق ان دونوں کے درمیان رہتا ہے۔ تاہم نابرابری نمایاں ترین اور ہر جگہ موجود رہنے والا خطرہ ہے۔ یہاں تک کہ کامیاب سرمایہ دارانہ جمہوریتوں مثلاً امریکہ میں بھی یہ واقعی ہوش اُڑا دینے والا خطرہ ہے۔ اس کا اصل سبب اقتصادی و سماجی جمہوریت کو نظرانداز کر کے سیاسی جمہوریت پر یک طرفہ اصرار ہے۔ ڈاکٹر بی۔ آر۔ امبیڈکر نے ہندوستان کو اس تاریخی خامی سے آگاہ کیا تھا۔ ۱۹۴۹ء میں انھوں نے کہا تھا: "سیاست میں ہم ایک آدمی، ایک ووٹ اور ایک ووٹ ایک قدر کے اصول پر عمل کریں گے۔ اپنی سماجی اور معاشی زندگی میں اپنے موجودہ سماجی اور معاشی ڈھانچے کی دلیل کے سہارے ایک آدمی، ایک قدر کے اصول سے برابر انحراف کرتے رہیں گے۔" سماجی اور معاشی ڈھانچے کی دلیل سے اشارہ ہے سماجی تفریق کی طرف جبکہ معاشی ڈھانچے سے معاشی تفریق مراد ہے۔

تفریق کے وجود کی نشاندہی ہندوستان میں ایک سے زائد مختلف سیاقوں میں کی جاسکتی ہے۔ ان میں سے نمایاں ترین سطحیں طبقے، جنس، شہری مقابل دیہی (ہندوستان) اور علاقائی (بیمارو صوبے مقابل دیگر صوبے) ہیں۔ یہاں تک کہ ہم اپنے جن کارناموں کا ڈھنڈورا پیٹتے رہے ہیں انھوں نے بھی تفریق کو بڑی حد تک ہوا دی ہے۔ ملک کے امیر طبقے مزید باثروت بن گئے ہیں اور جدید ہندوستان کی روح اُبھرتے ہوئے درمیانی طبقے کے درمیان خلا گذشتہ پچاس برسوں میں کہیں زیادہ وسیع ہو گیا ہے۔ ایک طرف ہم نے غذائی پیداوار میں حیرت انگیز ترقی کی ہے تو لاکھوں افراد آج بھی فقروفاقے کا شکار ہیں۔ سائنس اور ٹیکنولوجی کے میدان میں اپنی ترقی پر ہم چاہے کتنا بھی ناز کریں شہری گندی بستیوں میں اور ہندوستان کے بیشتر دیہاتوں میں اسکولوں کے نام پر بنی جھونپڑیاں دستور میں فراہم کردہ مفت قومی تعلیم کی شق کی خانہ پُری کے سوا کچھ نہیں۔ ۱۹۹۳ء میں دیہی ہندوستان میں ایسے پرائمری اسکولوں کی تعداد ۴۰۰۰ تھی جس میں ایک اُستاد بھی نہ تھا، ۲۶۰۰۰ اسکولوں کے پاس ایک کمرہ بھی نہ تھا۔ دیہی علاقوں میں ایک لاکھ بارہ ہزار اسکول ایسے ہیں جہاں صرف ایک اُستاد ہے اور ایک لاکھ اکیس ہزار اسکولوں کے پاس صرف ایک کمرہ ہے۔ تفصیل میں جائیے تو یہ اعداد و شمار اس سے بھی زیادہ نکلیں گے۔ اس بڑھتی ہوئی

نابرابری پر قابو پانے کے لیے جب تک کوئی فوری اقدام نہیں کیا جاتا نہ تو تفریق کا خاتمہ ہو سکے گا اور نہ ہی علیحدگی کا۔

ایک طرف نابرابری کا بول بالا ہے تو دوسری جانب تفریق مخصوص سیاق تک محدود ہے اور یہ سیاق مشتمل ہے جنس، زبان، قبیلہ اور ذات پر۔ عورتوں کے خلاف امتیازی سلوک کی ابتدا تو ان کی پیدائش کے وقت سے ہی ہو جاتی ہے جیسا کہ اختیاری اسقاطِ جنین کے عمل سے ظاہر ہے۔ کسی لڑکی کے اس دنیا میں آنے پر اس کی مخاصمانہ قبولیت کے بعد اسے تغذیہ، لباس، تعلیم اور آزادی کے معاملے میں تفریق کا نشانہ بنایا جاتا ہے۔ یہ عمل ہندوستانی عوام کی نصف تعداد کے خلاف امتیاز برتنے کے مترادف ہے۔

لسانی گروہوں کے خلاف تفریق کی نوعیت سماجی و تہذیبی سے زیادہ سیاسی و معاشی ہے اور ان کے بارے میں سالہا سال سے چلے آئے بندھے ٹکے تصورات اس پر مستزاد ہیں۔ اس کا مظاہرہ اکثر و بیشتر صوبائی حکومتوں کی وضع کردہ "ڈومی سیلیری" یا سکونتی شرائط اور مقامی آبادی کی طرف سے خارجیوں یا مخصوص علاقے سے تعلق نہ رکھنے والے افراد کے خلاف مہموں سے ہوتا ہے۔

۱۹۶۰ء اور ۱۹۷۰ء کی دہائیوں میں خارجیوں کو ملک بدر یا صوبہ بدر کرنے کی تحریک کی معروف ترین مثالیں بعض بڑے شہروں تک ہی محدود رہی ہیں اور تحریکوں کا منصوبہ ممبئی میں شیو سینا نے، بنگلور میں کنڑ چالو ولیگر نے اور کلکتہ میں لچھت سینا نے تیار کیا تھا۔ تاہم وطن کے سپوت کی تحریکیں زیادہ علاقائی نوعیت کی ہو گئی ہیں اور انھوں نے پورے پورے لسانی علاقے کو اپنی لپیٹ میں لے لیا ہے۔ لیکن ابھری شہریت سے وابستہ حقوق اور استحقاقات اور ابھرتے ہوئے آزاد بازار جیسے عوامل رفتہ رفتہ خارجی جذبے کو ٹھنڈا کر رہے ہیں۔ یہاں اس بات کی طرف خصوصی توجہ دلانے کی ضرورت ہے کہ اگر مقامی معاشی حالات، بگڑ جائیں اور تارکینِ وطن کا تناسب مقامی آبادی کی سطحِ قبولیت سے زیادہ ہو جائے تو یہ متعدد علاقوں میں بدنظمی اور انتشار کا بنیادی سبب بن جاتا ہے۔

اگر خارجی مخالف جذبات تہذیبی اور سیاسی حقوق کے ساتھ مل کر اصلاً اقتصادی مواقع کی خاطر مسابقت کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں تو خارجیوں کو نکال باہر کرنے کی اُن

جذبات کی صلاحیت بہت تیز ہو جاتی ہے۔ اس کا مظاہرہ خاص طور شمال مشرقی پٹی میں دیکھا جا سکتا ہے۔ ان محرکات کے تئیں بیشتر افراد کا ردعمل خواہ وہ بیوروکریٹ ہوں یا سیاستداں، ماہرین تعلیم ہوں یا صحافی، یہ ہوتا ہے کہ یہ سب علیٰحدگی پسندانہ تحریکیں ہیں اور اس لیے تعمیر قوم کے جاری و ساری عمل کے لیے ضرر رساں ہیں لیکن اگر ادنیٰ سطح پر بھی تعمیر قوم کی تفہیم ہندوستان کو ایک شناخت کی حیثیت سے بحال رکھنے کی کوشش کے طور پر مقصود ہو تو ہمیں شناخت پر اصرار کی ان شکلوں کی ہمدردانہ فہم پیدا کرنی ہوگی - یہ تحریکیں بعض اوقات اقتصادی مساوات کے ساتھ اپنی تہذیبی شناخت کے تحفظ کے علاوہ اور کسی شے کا مطالبہ نہیں کرتیں۔ ان کی توقعات کی نوعیت کو پہچاننے میں ناکامی کا مطلب ہے اجتماعی علیٰحدگی کو پروان چڑھانا خواہ ایسا نادانی اور لاعلمی کی بنا پر ہی ہو۔

اس کے بعد بھی شناخت پر اصرار کی ایک شکل باقی بچ رہتی ہے جس کا اظہار علیٰحدگی پسندانہ تحریکوں میں ہوتا ہے اور اس کی مثالیں ہیں چھتیس گڑھ، جھارکھنڈ اور اترانچل کے صوبوں کے قیام کے مطالبے۔ ان تحریکوں کو بڑی حد تک جائز اس لیے قرار دیا جاتا ہے کہ وہ ہندوستانی وفاق کے اندر رہ کر محض خود مختاری کا مطالبہ کر رہی ہیں لیکن یہ اکثر فراموش کر دیا جاتا ہے کہ تفریق پسند اور علیٰحدگی پسند تحریکوں کے درمیان جو بھی فرق ہے وہ مدارج کا ہے۔ دوسرے یہ کہ تحریکوں کے مقاصد کے درمیان فرق کی نوعیت کا تعین ان کے متعلقہ جغرافیائی طول و توزیع سے ہوتا ہے۔ وسطِ ہند کی الگ تھلگ پڑی ہوئی اُن برادریوں کا اعتبار اور معقولیت کی سطح واقعی بہت کم ہے جو تفریق پسندانہ تحریک چلائے ہوئے ہیں۔ دونوں ہی حالتوں میں یہ دونوں طبقے جس امتیازی سلوک کے تجربے سے گزرے ہیں اُس میں اجتماعی علیٰحدگی کے لیے بڑی گنجائش اور سکت ہے۔

عورتوں، لسانی گروہوں اور آدی واسیوں کے خلاف تفریق کی بنیاد اگر ایک یا اُس سے زائد پہلوؤں پر ہے تو دلتوں کے خلاف یہ تفریق کثیر جہتی نوعیت کی ہے یعنی اقتصادی اور سماجی بھی ہے اور سیاسی و تہذیبی بھی۔ دلتوں پر تسلط درحقیقت مجموعی نوعیت کا ہے۔ تفریق و تسلط کی نمایاں ترین مثالیں بھارت یعنی دیہی ہندوستان میں دیکھنے کو ملتی ہیں اور دیہی ہندوستان

کے اندر بھی بالخصوص بیمار صوبوں میں جن میں بہار قابلِ ذکر ہے۔ بہار میں دلتوں کے خلاف تعزلیق اور تشدّد کے نمایاں مظاہر کا مختصراً ذکر یہاں معلومات سے خالی نہ ہوگا۔

بہار میں اجتماعی طور پر اپنے حقوق سے محروم دلتوں پر اعلیٰ ذات کے ہندوؤں کی منظم سیناؤں کے ہاتھوں مظالم ڈھائے جاتے ہیں۔ گذشتہ دو دہائیوں (۱۹۷۹ء تا ۱۹۹۹ء) سے بہار کے نو اضلاع میں کم از کم ایسی دس سینائیں فعال رہی ہیں۔ ان سیناؤں کے ممبر زیادہ تر دیگر پسماندہ طبقات (او بی سی) کے افراد (کرمی، یادو) یا اعلیٰ ذات کے ہندو (راجپوت اور زمیندار) ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک سینا جس کا نام رن ویر سینا ہے گذشتہ پانچ برسوں میں قتل و خونریزی کی وارداتوں میں ملوث رہی ہے جس کے نتیجے میں ۲۸۵ افراد ہلاک ہوئے۔ یہ رونگٹے کھڑے کر دینے والے اعداد و شمار غالباً بربریت کی محض ایک جھلک پیش کرتے ہیں اور دیہی بہار پر چھائے ہوئے تشدّد کی سنگینی کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ غالباً یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ قتل عام کے ان واقعات کا ذرّہ برابر بھی تعلق دیہاتوں کی قلبِ ماہیت سے نہیں ہے بلکہ یہ مختلف ذاتوں کے درمیان انتقامی جذبے کا اشتعال ہے۔ ہر اعتبار سے بہار اس کی بدترین مثال ہے لیکن بھارت کے باقی علاقے اور خصوصاً بیمار صوبے تشدد سے خالی نہیں ہیں۔

ایک اہم نکتہ جو یہاں ذہن نشین رہنا چاہیے یہ ہے کہ ذات پات کے تشدّد کی زد پر آنے والے سادہ لوح افراد کے لیے تعمیرِ قوم ایک بے معنی اور پوری طرح کھوکھلا منصوبہ ہے۔ دلتوں کی اکثریت مکمل طور پر "قوم" سے علیحدگی اختیار کر لے گی۔ دوسری طرف جو کسی پر تعینات تنظیموں کی حیثیت سے سرگرم انتہا پسند سیاسی گروہوں سے مدد حاصل کر کے دلتوں نے خود پر مظالم توڑنے والے اعلیٰ اور درمیانی ذاتوں کے ہندوؤں کے خلاف انتقامی کارروائی شروع کر دی ہے۔ دیہی ہندوستان کو اپنی گرفت میں لیے رہنے والے جبری توازن کی جگہ ایک طرح کی ناامیدی اور نراجیت نے لے لی ہے۔ ریاست جسے ایک غیر جانب دار اور حتمی ثالثی کا کردار نبھانا چاہیے یکسر معدوم ہوگئی ہے۔ یہاں تک کہ دیہی ہندوستان میں تعمیرِ قوم کی امید سسکیاں لے رہی ہے۔

خود ہندوستان کے اندر انسانی ترقی کے حوالے سے بین صوبائی سطح پر بھی وسیع تضادات

ہیں۔ انسانی ترقی کا اشاریہ (ایچ ڈی آئی) جن تین عناصر سے مرکب ہے وہ ہیں پیدائش کے وقت زندگی کی توقعات، تعلیمی کمالات اور کسی واحد انڈکس میں فی کس قومی پیداوار۔ صفر سے سو کے اسکیل پر ۱۹۹۵ء کا ایچ ڈی آئی کیرالا میں ۶۳ سے بہار میں ۳۴ ہوگیا اور ہندوستان کا درجہ ۵۴ تھا۔ اس اسکیل پر دیگر بیمار صوبوں کے درجات حسب ذیل ہیں: اتر پردیش ۳۶؛ مدھیہ پردیش ۳۷؛ راجستھان ۳۸۔ اس سے کم درجے والا اکلوتا صوبہ اڑیسہ ہے۔

مذکورہ بالا تضاد یا نابرابری تشویشناک ہے کسی معاشرے کی ہم آہنگ اور صحت مند بقائے باہم کے لیے اُن کی تشکیلی وحدتوں کو کم و بیش مساوی ہونا چاہیے۔ اگر وحدتوں کے درمیان نابرابری بہت زیادہ ہوگی تو کم ترقی یافتہ وحدتوں کے علیحدگی کے احساس میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہے عجیب بات یہ ہے کہ ترقی کے میدان میں پیچھے رہ جانے والا اگر کوئی ہے تو وہ ہے سیاسی بالادستی والا علاقہ یعنی ہندی بیلٹ۔ اور یہ ایک خطرناک صورتِ حال ہے۔

ابھی تک یہ واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ نابرابری اور تفریق دونوں ناگزیر طور پر علیحدگی پر منتج ہوں گی۔ لیکن علیحدگی کا ایک وسیلہ اور ہے جو ان ذرائع سے آزاد رہ کر اپنا کام کرتا ہے۔ دلتوں کو خواہ کتنا ہی اجتماعی تسلّط کا نشانہ بنایا جاتا ہو انھیں ہندوستانی معاشرے میں داخلی طبقے کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے۔ لیکن راشٹریہ سیوم سیوک سنگھ، وشو ہندو پریشد شیوسینا اور بجرنگ دل کے افراد پر مشتمل قوم پرستوں کا ایک طبقہ غیر ہندوستانی مذاہب پر عمل پیرا اہالیان شہریوں کو نہ صرف ہندوستانی معاشرے میں دخیل بلکہ اس سے باہر تصور کرتا ہے۔ ان میں مسلمان اور عیسائی بھی ہیں اور بہائی اور زرتشتی بھی۔ یہ دُرست ہے کہ ان فرقوں کے بعض افراد اقتصادی اعتبار سے آسودہ حال اور متمول ہیں اور اُن سے کوئی سماجی امتیاز بھی نہیں برتا جاتا۔ لیکن غیر ہندوستانی مذاہب کے پیروکاروں کے ساتھ غیریت کا برتاؤ اور اُنھیں باہری سمجھنے کا رجحان متوقع ہندوستانی قوم کی جڑوں کو کھا جائے گا کیوں کہ یہ رجحان ہندوستانی معاشرے کا سماجی و تہذیبی ناسور ہے۔ یہ غیریت پسندی شاملیت پسندانہ قومیت کے بالکل برعکس ہے۔

یہاں جس اندازِ فکر کا حوالہ دیا گیا ہے وہ کوئی نئی چیز نہیں ہے۔ ۱۹۳۹ء میں ایم۔ ایس

گروگول والکر نے یہ اعلان کیا تھا:

> اس ملک میں صرف ہندو ہی قوم پرست ہیں اور مسلمان اور دیگر فرقے اگر واقعی قوم دشمن نہیں تو کم از کم قوم کے ڈھانچے سے باہر ضرور ہیں۔

واضح رہے کہ اس دعوے کا تعلق برصغیر ہند و پاک سے ہے۔ اور برصغیر کی تقسیم کر کے دو بڑے مسلم ممالک کی تشکیل نے محض اس رجحان کو تقویت دی ہے۔ کئی حضرات یہ دعوی کرتے ہیں کہ مندرجہ بالا نقطۂ نظر فرسودہ ہو چلا ہے، اس کا اطلاق صرف مسلمانوں پر ہوتا تھا اور یہ کہ ہندوؤں کی ایک بڑی اکثریت روادار اور صلح پسند ہے۔ ان نکات کا مختصراً جائزہ لینا ضروری ہے۔

اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ ایم۔ایس۔گولوالکر کے اعلان سے جھلکتا ہوا رجحان ماند پڑ رہا ہے جیسا کہ سنگھ پریوار اور شیوسینا کے پروردگان کے قول و فعل سے ظاہر ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ ان تنظیموں سے غیر وابستہ ہندو حضرات بھی اس نقطۂ نظر کے حامی اور شریک ہیں۔ مثال کے طور پر روزنامہ ٹائمز آف انڈیا میں ۱۲ر فروری ۱۹۹۹ء کو شائع ہونے والے اپنے ایک مضمون میں چنمیا مشن کے ایک روشن خیال راہب سوامی نکھلانند نے غیر ہندوستانی مذاہب قبول کرنے والے لوگوں کے بارے میں کہا تھا:

> اپنا مذہب تبدیل کر کے انسان ایک دوسرے ملک کی طرف اپنی وفاداری کی منتقلی کے میلان کا اظہار کرتا ہے۔ مذہب تبدیل کرنے والا شخص اپنے نئے عقیدے سے وابستہ قوم اور تہذیب کی طرف زیادہ مائل ہوگا۔

یہ بات کہ سوامی جی قوم، ملک اور مذہب کو ایک دوسرے سے وابستہ کرنے میں غلطی پر ہیں اُن کے اعلان کی زد پر آنے والے افراد کے لیے طمانیت کا باعث بننے والی نہیں ہے۔

۱۹۴۷ء سے ابھی کچھ دنوں پہلے تک اغیار کے درمیان سب سے بڑا "غیر" مسلمانوں کو سمجھا جاتا تھا۔ اور اس موقف کے جواز میں نہ جانے کتنی دلیلیں پیش کی جاتی تھیں۔ اوّل یہ کہ مسلمانوں نے ہندوستان کو فتح کیا، دوسرے یہ کہ وہ مادرِ ہند کی تقسیم کے ذمّے دار ہیں، تیسرے یہ کہ ہندوستان کے پڑوس میں مسلم اکثریت کے دو ممالک ہیں کہ جن میں سے ہندوستان

کے تئیں ایک کا رجحان واضح طور پر جارحانہ رہتا ہے۔ چوتھے یہ کہ ملک کی آبادی میں مسلمانوں کا تناسب ۱۲ فی صد اور اُن کی ۱۲ کروڑ کی تعداد ووٹ بینک کا بھی کام دیتی ہے اور ہندوستان کی سلامتی کے لیے سنگین خطرہ بھی بنی ہوئی ہے۔ پانچویں یہ کہ مسلمان انتقاماً ملک کو خطرے میں ڈالنے اور اُس پر تسلط جمانے کی خاطر اپنی آبادی بڑھا رہے ہیں۔ چھٹے یہ کہ کشمیر کا مسئلہ ہو یا کوئی کرکٹ یا ہاکی میچ مسلمان غیر کی سرزمین سے وفاداری کا اظہار کرتے ہیں۔ منطقی اور حقیقت پسندانہ جائزہ اگر لیا جائے تو ان میں سے ایک دلیل بھی کوئی وقعت نہیں رکھتی لیکن لوگ ہر آٹھویں ہندوستانی شہری کو عفریت سمجھ لینے کے رجحان کی پرورش برابر کرتے رہے۔

مذکورہ بالا چھ دلیلوں میں سے کسی کا بھی اطلاق عیسائیوں پر کبھی نہیں ہو سکتا حالانکہ گزشتہ ایک سال میں اُن کے خلاف تشدّد کے جو واقعات ہوئے اُس کی نظیر تاریخ میں نہیں ملتی۔ یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ ماضی میں عیسائی مخالف تشدّد کے واقعات نہیں ہوئے۔ ضرور ہوئے تھے لیکن معدودے چند اور پھر اُن میں اتنی شدّت نہ تھی۔ پچھلے پچاس برسوں میں عیسائیوں کے خلاف جسمانی تشدّد کے پچاس واقعات رونما ہوئے لیکن ایک سال میں اُن پر مظالم کے واقعات کی تعداد ایک سو دس ہے اور اس کا ظاہری سبب یہ بتایا جاتا ہے کہ عیسائی مشنریاں جبری تبدیلیٔ مذہب کی مہم میں مصروف ہیں۔ اگر پُر فریب وسائل سے جبری تبدیلیٔ مذہب کی کوئی مہم اُن کی طرف سے چل بھی رہی ہے تو اس کے سدِّباب کے لیے کوئی اقدام قانونی طریقے سے ہونا چاہیے کیونکہ قانون ایسے مسائل کا کافی وشافی حل فراہم کرتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جبری تبدیلیٔ مذہب کو عیسائیوں پر حملے کا ایک بہانہ بنایا گیا تھا۔ اور ہندو انتہا پسندوں کی تعریف کے مطابق عیسائی بھی مسلمانوں کی طرح ایک دوسری سرزمین سے برآمد شدہ مذہب سے تعلق رکھتے ہیں اور اس لیے وہ قوم کے دائرے سے باہر ہیں۔

یہ دلیل کہ ہندوؤں کی بڑی اکثریت رواداری کی قائل ہے کم تکلیف دہ نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ تمام ممالک کے عوام کی بڑی اکثریت مذہبی وابستگی کے امتیاز سے قطع نظر یکساں طور پر اس اعتبار سے روادار ہوتی ہے کہ وہ عموماً تمدّنی معاشرے کے انتہا پسند طبقے کے افکار و اعمال سے بے نیاز رہتی ہے۔ اگر وقتاً فوقتاً رونما ہونے والے ہندو مُسلم فسادات اور حالیہ عیسائی مخالف

حملوں کے تئیں ردِعمل کا اعتبار کیا جائے تو ہمارے تمدنی معاشرے کے بڑے بڑے طبقے واقع
اُن کی طرف سے بے نیاز ہیں۔ اتنا ہی نہیں بلکہ تمدنی معاشرہ پوری طرح ٹوٹ اور بکھر چکا ہے
آسٹریلیائی مبلغ اور اُن کے دو کمسن بیٹوں کو زندہ جلا دیے جانے کے واقعے کے بعد جو بیانات سامنے
آئے اُن سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ ہمارے یہاں مکروہ ترین افعال سے ناگواری اور تنفر پر بھی
لوگوں میں اتفاق رائے نہیں ہے۔ یہ بات اس بنیاد پر تشویشناک ہے کہ اس سے ہندوستان میں
اجتماعی ضمیر کے فقدان کا اندازہ ہوتا ہے اور جب اجتماعی ضمیر مسخ، مقید، محدود اور مُردہ ہو جائے
تو ہم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ کوئی قوم اپنا وجود رکھتی ہے۔

مضمون کی ابتدا میں جن تین چیلنجوں کا ذکر کیا گیا ایک قوم کے ارتقاء کی خاطر ہمیں اُن
سے نبرد آزما ہونا ہے یعنی نابرابری کو کم سے کم کرنا، تفریق کو مٹانا اور لاغیریت پسندی سے گریز
یہ تینوں خطرات اگرچہ داخلی طور پر مربوط ہیں تاہم وہ ایک نظام مدارج کی تشکیل کرتے ہیں۔ جس
نکتے پر یہاں اصرار کیا جا رہا ہے وہ یہ ہے کہ شہریوں کے ایک طبقے کو "باہری" قرار دینا ان تینوں
میں سے سنگین ترین چیلنج ہے۔ اگر عمارت میں لگنے والی اینٹوں کو شمار نہیں کیا جائے گا تو تعمیر کا
تصور ہی عبث ہے۔ تعمیر کا کام خوش اسلوبی سے اسی حالت میں آگے بڑھ سکتا ہے جب استعمال
میں آنے والی اینٹوں کو کم و بیش برابر کی حیثیت دی جائے۔ انتہائی درجے کی لاغیریت پسندی
سے عاری ایک قوم کے ارتقاء کے لیے ضروری ہے کہ ہم اپنے ہموطنوں کو ہی بیرونی قرار دینے اور
تفریق کے رجحان کو ترک کریں۔

(بشکریہ روزنامہ ٹائمز آف انڈیا سنڈے میگزین، جولائی ۱۹۹۹ء)

حکیم عبدالحمید مرحوم

(۱۴ ستمبر ۱۹۰۸ - ۲۲ جولائی ۱۹۹۹)

اختر الواسع

ہم جس عہد میں جی رہے ہیں اس میں لفظوں کی ارزانی اور ان کے بے موقع و بے محل استعمال نے انھیں نامعتبر و بے معنی بنا کر رکھ دیا ہے۔ اس لیے جب واقعتاً کسی نابغۂ عصر، نادرِ روزگار اور کرشمہ ساز شخصیت کے بارے میں کچھ لکھنا ہو تو بڑا گمبھیر مسئلہ ہوتا ہے۔ کیونکہ وہی الفاظ جو آج کل ہر کس و ناکس کے لیے استعمال ہوتے ہیں کیا اس کے لیے بھی وہی استعمال کیے جائیں؟ آج جب حکیم عبدالحمید صاحب ہمارے بیچ میں نہیں رہے تو اُن پر قلم اُٹھاتے ہوئے ذہن کچھ ایسی ہی کش مکش سے دوچار ہو رہا ہے۔

حکیم صاحب، بلاشبہ ایک عہد ساز، عہد آفریں شخصیت کے مالک تھے جن کا دل شاہدِ قدرت کا آئینہ تھا، جن کے سر میں ہمدردیٔ انساں کے بجز کوئی سودا نہ تھا اور جن کو اُن کے رب نے دیدۂ حکمت پسند عطا کیا تھا۔ ان کا دل امتیازِ ملت و آئین سے آزاد تھا۔ انھوں نے اپنی کوششوں سے تمام عمر دل کے اسباب پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ان کا سکوت ایسا تھا جس پر تقریریں بھی فدا تھیں۔ انھیں جو عزت و عظمت ملی وہ ورثے کا حصہ نہیں تھی بلکہ ان کے ایثار، استغنا، صبر و ثبات اور عملِ صالح کا نتیجہ تھی۔ ان کی شخصیت لا الٰہ الا اللہ پر ایمان کامل اور لیس للانسان الا ما سعیٰ پر یقین محکم کی چلتی پھرتی تصویر تھی۔

حکیم صاحب نے جب ہمدرد دواخانے کو سنبھالا تو ان کی عمر مشکل سے اٹھارہ/انیس سال کی رہی ہوگی۔ کیونکہ ان کے والد حکیم عبدالمجید، بانیٔ ہمدرد کا انتقال ۲۲ جون ۱۹۲۲ء کو صرف چالیس سال کی عمر میں ہو گیا تھا اور قریب ترین اعزاء نے جو سلوک کیا، اس کی وجہ سے بڑی پریشانیاں پیدا ہوئیں لیکن حکیم صاحب کی والدہ ماجدہ رابعہ بیگم نے ہمت و ہوش مندی سے کام لیتے ہوئے کسی طرح اپنے مرحوم شوہر کی سترہ سالہ ریاضت کے نمونے ہمدرد دواخانے کو اس وقت تک بچائے رکھا جب تک کہ حکیم صاحب نے سن بلوغ کو پہنچ کر اس کی ذمہ داریوں کو سنبھال نہیں لیا۔ لیکن حکیم صاحب کا کارنامہ یہ نہیں ہے کہ انھوں نے اپنے خاندانی تجارتی ادارے کی توسیع و ترقی میں غیر معمولی کامیابی حاصل کی کیوں کہ یہ کام تو ہر دور میں نہ جانے کتنے لوگ کرتے آئے ہیں اور کرتے رہیں گے۔ بلکہ ان کی حیثیت اس لیے ممتاز ہے کیونکہ انھوں نے اس ادارے کو ترقی کی معراج پر پہنچا کر اپنے خاندان کی ثروت و تموّل اور عیش و آسائش کا ذریعہ بنانے کے بجائے قوم کی تعمیر و ترقی کے لیے وقف کر دیا۔ اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ ہمدرد دواخانے کے ذریعے طب یونانی میں تحقیق اور ادویہ کی معیار بندی کے لیے وہ منصوبہ بند کوششیں کیں جن کی وجہ سے انھیں بلاشبہ طب یونانی کا مجدّد کہا جا سکتا ہے۔ انھوں نے خود اور اُن کے چھوٹے بھائی حکیم محمد سعید نے (جنھیں دہشت گردی اور شقاوت قلبی کے ہاتھوں ۱۷ اکتوبر ۱۹۹۸ء کو کراچی میں شہید کر دیا گیا) طب یونانی کے فروغ اور مقبولیت کے لیے وہ ان تھک کوششیں کیں کہ ادارۂ عالمی صحت نے اس کو متبادل طریقۂ علاج کے طور پر تسلیم کر لیا۔ جو کام دہلی میں حکیم اجمل خاں نے شروع ہی کیا تھا اس کو اپنی جستجو اور بلند خیالی سے حکیم عبدالحمید صاحب نے عروج کمال تک پہنچا دیا۔ طب یونانی کے فروغ، استحکام اور تحقیق و تدریس کے ہر میدان میں حکیم صاحب نے علمی و عملی اور عوامی ہر سطح پر کام کیا۔ ۱۹۵۲ء میں آل انڈیا یونانی طبی کانفرنس کا قیام، ۱۹۶۲ء میں انسٹی ٹیوٹ آف ہسٹری آف میڈیسن اینڈ میڈیکل ریسرچ، ۱۹۶۳ء میں سیفیہ حمیدیہ طبی کالج برہان پور (مدھیہ پردیش)، ۱۹۶۵ء میں ہمدرد ریسرچ کلینک اینڈ نرسنگ ہوم، ۱۹۷۲ء میں ہمدرد کالج آف فارمیسی، ۱۹۷۳ء میں ہمدرد طبی کالج، ۱۹۸۲ء میں مجیدیہ اسپتال اور ۱۹۸۴ء میں رفیدہ نرسنگ اسکول جیسی تنظیموں اور اداروں کی تاسیس اس کا جیتا جاگتا ثبوت ہیں۔ اس کے

علاوہ وہ ان گنت قومی اور بین الاقوامی مجالسِ مذاکرہ اور کانفرنسیں الگ ہیں جو طبِ یونانی اور اس سے متعلق موضوعات پر انھوں نے خود منعقد کیں یا ان کے انعقاد میں ملک، بیرونِ ملک ان کا سرگرم تعاون شامل رہا۔

حکیم صاحب نے اگر صرف طبِ یونانی کے میدان میں مذکورہ بالا کارہائے نمایاں ہی انجام دیے ہوتے تو بھی وہ سدا یاد رکھے جاتے لیکن خدائے ذوالجلال نے انھیں ہمہ جہت شخصیت کا حامل بنایا تھا۔ اسی لیے انھوں نے سماجی فلاح وصلاح کے بھی بہت سے کام کیے۔ ۱۸۵۷ء کے خوں آشام دور کے بعد مظلوم وستم رسیدہ مسلمانوں کی آبادکاری اور تعلیمی ترقی کے لیے جو کام سرسیّد نے کیے تھے، ۱۹۴۷ء کے غدر کے بعد ہندوستانی مُسلمانوں کی از سرِ نو تعمیر و ترقی کے لیے حکیم عبدالحمید صاحب نے بھی اسی طرح خاموشی اور کمالِ حکمت سے منصوبہ بند کوششیں کیں۔ آج ہم میں سے شاید بہت کم لوگ اس بات کا اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ہمدرد اور اس سے ملحقہ اداروں کی بدولت تقسیم وطن کے فوراً بعد نہ جانے کتنے خاندانوں کی سفید پوشی کا بھرم رہ گیا اور دو وقت کی روٹی کا سہارا ہوگیا۔ پھر یہ ہمدرد کی آمدنی کا وہ بڑا حصّہ تھا جس سے کہ حکیم صاحب نے ضرورت مندوں کی حاجت روائی کی، طالب علموں کو وظائف دیے۔ اور ان سب سے بڑھ کر ملت کی اجتماعی ترقی کے لیے وہ ادارہ سازی کی کہ ان پر کبھی بھی ان کا بدترین دشمن بھی فرقہ واریت کا الزام لگانے کی ہمّت تک نہ کر سکا۔ اس کی ایک وجہ شاید یہ بھی تھی کہ انھوں نے خود کو ہمیشہ نام ونمود، شخصی اشتہار بازی اور ان سب سے بڑھ کر سیاست کی آلودگیوں سے دور رکھا۔ انھوں نے کبھی اپنا نہ تو کوئی گروہ بنایا اور نہ گروہ بندی کو ہوا دی۔ انھوں نے ایک مثالی نبّاض کی طرح انسانی فطرت کے اس پہلو کا بخوبی اندازہ کرلیا تھا کہ آپ دوسرے کو اپنی خوشی میں اُسی وقت شامل کرسکتے ہیں جب کہ آپ خود اس کی خوشی میں شریک ہونے کو تیار ہوں۔ عیدین کی پُرمسرت تقریبات کے ساتھ ان کے گھر پر ہونے والے ہولی ملن کا رنگارنگ پروگرام اسی جذبۂ صادق کا مظہر تھا۔

حکیم صاحب نے تعلیمی و ادبی محاذوں پر اپنی زندگی میں جو کامیابیاں حاصل کیں وہ ان کی کرشماتی شخصیت کا ہی حصّہ تھیں۔ تعلیمی اداروں کے قیام میں انھوں نے ہر سطح کی تعلیمی ضرورتوں کا خیال رکھا۔ ساتھ ہی لڑکیوں اور لڑکوں کی تعلیم کو مساوی اہمیت دی۔ اسی لیے ہمدرد پرائمری

اسکول، رابعہ گرلس اسکول، ہمدرد پبلک اسکول جیسے ادارے جہاں قائم کیے وہیں جامعہ ہمدرد کے بانی کی حیثیت سے ہندوستانی مسلمانوں کی تاریخ میں وہ شہرتِ دوام حاصل کر چکے ہیں۔ جامعہ ہمدرد میں بھی انھوں نے یہ خیال رکھا کہ اس میں دوسری جامعات کی طرح محض روایتی کورس نہ ہوں بلکہ کچھ نیا ہو، اچھوتا ہو۔ اسی لیے طب اور فارمیسی اور سائنسی تحقیقی اداروں کے ساتھ ہی جامعہ ہمدرد میں سینٹر فار ایڈوانسڈ سوشیولیگل اسٹڈیز، سینٹر آف ساؤتھ ایشین اسٹڈیز، سینٹر فار فیڈرل اسٹڈیز اور اسلامک اسٹڈیز و مطالعۂ ادیان کے شعبے شامل ہیں اور یہ بات موجب انبساط و اطمینان ہے کہ صرف دس سال کے مختصر عرصے میں اس جامعہ نے قومی اور بین الاقوامی سطح پر اپنا وقار و اعتبار قائم کر لیا ہے۔ اسلامک اسٹڈیز کے حوالے سے یہاں اس حقیقت کا اعتراف ضروری ہے کہ دہلی میں حکیم صاحب نے انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز اُس وقت قائم کیا جب یہاں کسی نے اس کے بارے میں سوچا بھی نہ تھا اور اگرچہ جامعہ ملّیہ اسلامیہ میں اسلامک اسٹڈیز کا مضمون تو تھا لیکن اس کا کوئی باقاعدہ شعبہ قائم نہیں کیا گیا تھا۔ حکیم صاحب نے نہ صرف انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز قائم کیا بلکہ اسلام اور مطالعاتِ اسلامی پر ایک ایسی شان دار لائبریری بھی بنائی جس میں دنیا کی بارہ اہم زبانوں میں علومِ اسلامی کا ذخیرہ ہے جس کا امتیاز یہ بھی ہے کہ چھ ہزار سے زائد نادر مخطوطات اور بیس ہزار سے زیادہ اہم اور اُمہات الکتب وہاں موجود ہیں۔ حکیم صاحب نے اسی انسٹی ٹیوٹ سے اسٹڈیز ان اسلام کے نام سے ایک موقر علمی تحقیقی جریدہ بھی برسوں شائع کیا، جس کو ملک اور بیرونِ ملک ہمیشہ قدر و منزلت کی نگاہوں سے دیکھا گیا اور جس کے مضامین آج بھی اسلامیات کے عالموں اور طالب علموں کے لیے یکساں طور پر مفید ہیں۔

تقسیمِ وطن کے بعد ہندوستانی مسلمان جس مایوسی و دل شکستگی کا شکار تھے اس میں فرقہ وارانہ تعصب نے مزید اضافہ کیا۔ اس تعصب اور تنگ نظری کا اظہار سرکاری ملازمتوں اور اعلیٰ و فنی تعلیم کے اداروں میں مسلمانوں کو داخلے نہ ملنے کی صورت میں ہوا۔ ایک طرف تو سیاسی قائدین نے روایتی طور پر شور شر برپا کیا اور الزامات کی بوچھار کر دی تو دوسری طرف حکیم صاحب نے اس مسئلے پر انتہائی سنجیدگی غور کیا تو وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ اس میں سارا قصور متعصب گروہ

اقتدار کا نہیں بلکہ خود ہم بھی اپنے بچوں اور نوجوانوں میں وہ علمی لیاقت اور حوصلہ مندی پیدا نہیں کر پا رہے ہیں جو تمام رکاوٹوں کے باوجود زمانے کو مسخر کرنے کے لیے ناگزیر بن چکی ہیں۔ یہی وہ شدید احساس تھا کہ جس کی بنا پر انھوں نے ۱۹۷۳ء میں بزنس اینڈ ایمپلائمنٹ بیورو کی بنیاد رکھی جس نے ان غریب اور ہونہار طالب علموں کو، جن کی علمی بنیادیں کمزور تھیں اور جو ٹیوشن کی سہولت سے محروم تھے، امتحانات کے لیے تیاری کرائی۔ دوسری طرف داخلے کے امتحانات کے لیے بھی تیار کیا اور اس کے خاطر خواہ کامیاب نتائج برآمد ہوئے۔ حکیم صاحب نے اسی طرح ہمدرد ایجوکیشن سوسائٹی مارچ ۱۹۸۱ء میں قائم کی اور اس کے ذریعے وہ بنیادی کام کیا جس کی طرف عام طور پر توجہ ہی نہیں دی گئی تھی یعنی مسلمانوں میں خواندگی کی شرح (مردوں میں بھی اور عورتوں میں بھی) کا سروے، دوسرے مسلمان تعلیمی اداروں (جدید اور دینی تعلیم دونوں) کا بھی الگ الگ سروے کرایا گیا۔ اب ایک بار پھر حکیم صاحب نے از سرِ نو انویسٹی گیٹرس (تحقیق کرنے والے) کو مقرر کر کے، اس کام کو شروع کرایا تھا۔

اعلیٰ سطح کی سرکاری ملازمتوں میں مسلمانوں کے گرتے تناسب پر فکر پسندی کا اظہار تو سب نے کیا لیکن اس کا مداوا کرنے کی منظم و منصوبہ بند کامیاب کوشش حکیم صاحب نے ۱۹۹۲ء میں ہمدرد اسٹڈی سرکل قائم کر کے کی جہاں ان مسلمان نوجوانوں کو تعلیم و تربیت دی جاتی اور آزمائشی مراحل سے گزرنے کی پریکٹس کرائی جاتی ہے جو یونین پبلک سروس کمیشن کے مقابلہ جاتی امتحانات میں بیٹھنا چاہتے ہیں اور حکیم صاحب کے لیے یہ بات ہمیشہ فخر و انبساط کا باعث رہی ہوگی (جس کا انھوں نے اپنے مزاج کے عین مطابق کبھی اظہار نہیں کیا) کہ اس ملک کی اعلیٰ سطح کی سرکاری ملازمتوں میں گذشتہ سات سال میں کامیاب ہونے والے کل مسلمان امیدواروں میں سے نصف سے زائد ان کے قائم کردہ ادارے کے ہی فیض یافتہ ہیں۔

حکیم صاحب نے ان سب کے علاوہ زبان و ادب کے فروغ و ارتقاء کے لیے کئی اداروں اور منصوبوں کی بنیاد رکھی اور خاطر خواہ کامیابی بھی حاصل کی۔ مثال کے طور پر غالب کی ولادت ۱۹۶۹ء میں ہونے والی صد سالہ تقریبات کے موقع پر غالب اکیڈمی کی تعمیر ان کا ایک ایسا ہی کارنامہ ہے۔ آج یہ اکیڈمی دہلی میں اردو کی لسانی، ادبی، تہذیبی اور ثقافتی تقریبات کا محور

بن چکی ہے۔ شاید یہ بات بہت کم لوگوں کو معلوم ہے کہ مزارِ غالب اکیڈمی کے قیام کے لیے یہ زمین حکیم صاحب نے ۱۹۳۵ء میں ہی خریدلی تھی اور اسی نام سے ایک سوسائٹی بھی انھوں نے اُسی وقت قائم کی تھی۔ اس اکیڈمی میں انھوں نے غالب اور عہدِ غالب سے متعلق ایک ریسرچ لائبریری اور ایک میوزیم بھی قائم کیا۔ اس لائبریری میں مذکورہ بالا موضوع پر تقریباً بارہ ہزار کتابیں ہیں تو میوزیم میں غالب اور ان کے زمانے سے متعلق تصاویر، مجسّمے اور نوادرات کو جمع کر دیا گیا ہے۔ پھر ان سب کے ساتھ، خطاطی کی تربیت، اُردو سرٹیفکٹ کورس، اُردو ٹائپ اور شارٹ ہینڈ کے کورس کے مراکز بھی کامیابی کے ساتھ چل رہے ہیں۔ غالب اکیڈمی کے تحت ایک غالب بک سینٹر بھی قائم ہے جو غالب کی حیات، ان کے شعری و ادبی کارناموں اور ان کے معاصرین پر کتابوں کی اشاعت کے کام میں لگا ہوا ہے۔ اسی اکیڈمی میں "منصوبہ تحقیق اصطلاحات اور ہندوستانی پروجیکٹ" بھی چل رہا ہے جس کا مقصد قیام حکیم صاحب کے اس جذبے اور خیال کا مظہر ہے کہ "ایک ایسی زبان کی داغ بیل جسے بالآخر مشرقی زبان کا رتبہ حاصل ہوا اور جو فارسی، ہندی اور چینی رسم الخط میں لکھی جاسکے۔" اسی غالب اکیڈمی میں ہمدرد انسٹی ٹیوٹ آف ہسٹاریکل ریسرچ کے نام سے ۱۹۹۰ء میں حکیم صاحب نے ایک اور ادارے کو قائم کیا جو تاریخ کو جذباتی رنگ کے بجائے معروضی انداز میں پیش کرنے کی ایک لائقِ صد تحسین کوشش میں مصروف ہے۔

حکیم صاحب کے علمی و تصنیفی کاموں کی بھی ایک طویل فہرست ہے۔ انھوں نے بوعلی سینا کی القانون فی الطب کی مستند مخطوطات کو سامنے رکھ کر ترجمے اور تدوین کا جو کام کیا وہ آج ساری دنیا میں ان کی علمی حیثیت کو منوا چکا ہے۔ ان کی تصنیفات، تالیفات، مرتبات اور مدوّن کی ہوئی کتابوں کی تعداد تقریباً ایک درجن ہے اور لطف کی بات یہ ہے کہ اس میں "عنصریات" جیسے دقیق موضوع پر بھی کتاب ہے تو دوسری طرف "دیہاتی معالج" جیسی آسان اور عام فہم بھی۔ انھوں نے ۱۹۳۱ء میں ہمدرد صحت جیسا رسالہ نکالا جس کے خاص نمبر آج تک اپنے موضوعات پر خاصے کی چیز مانے جاتے ہیں۔ اسی طرح، ۱۹۵۰ء میں پندرہ روزہ ہمدرد کا اجرا ہوا جو آج تک شائع ہو رہا ہے۔ حکیم صاحب نے ان کے علاوہ اسٹڈیز ان ہسٹری آف میڈیسن اینڈ سائنس کے نام سے بھی ایک علمی جریدے کی ادارت کی۔ اسلام پر ان کی ادارت میں شائع ہونے والے

برے کا پہلے ہی ذکر ہو چکا ہے۔

حکیم صاحب کی شخصیت کا ایک اور دل کش پہلو ان کا جمالیاتی ذوق تھا۔ ان کا یہ ذوقِ جمال حسن، خیر اور عدل کے عناصرِ ثلاثہ سے مل کر بنا تھا۔ انھیں ہر کام میں سلیقے کا وہ ہنر آتا تھا جو کبھی ہمدرد وسطیٰ کے مسلمانوں کی پہچان ہوا کرتا تھا۔ تحریر میں حسن، اختصار مگر جامعیت۔ معمولات میں حسنِ ترتیب ایسا کہ وقت ان کا تابع اور ماتحت لگتا تھا۔ مسکراہٹ میں وہ دلآویزی کہ بیمار، صحت مند اور صحت مند، اقبال مند بن جاتا تھا۔ رشتوں کے نباہنے میں وہ خیر و عدل کہ چھوٹے بڑے، امیر غریب، اپنے اور پرائے سب گرویدہ اور حسنِ سلوک کے معترف۔ ان کی روشن فکر اور باطنی نور کا پرتو ہر اس عمارت سے آشکارا جو انھوں نے تعمیر کرائی۔ ان کی بنوائی ہوئی اکثر عمارتیں ذوقِ شاہجہانی کی یاد دلاتی ہیں۔ ان کی حسِ مزاح جس سے کہ وہ اپنے مریضوں کا اکثر و بیشتر دوا سے پہلے آدھا علاج کر دیتے تھے اور اپنے ملنے والوں کے تفکرات اور مایوسیوں میں اُمید و یقین کی چنگاریاں پھونک دیتے تھے، ہمیشہ یاد آتی رہے گی۔

حکیم صاحب کو اگر حکومتِ ہند نے پدم شری (۱۹۶۵ء)، پدم بھوشن (۱۹۹۱ء) جیسے قومی اعزاز دیے تو ہمدرد یونیورسٹی پاکستان نے انھیں ڈی لٹ کی اعزازی سند (۱۹۹۷ء) پیش کی۔ روس نے ابنِ سینا ایوارڈ (۱۹۸۳ء) کے لیے منتخب کر کے ان کی عالمی حیثیت کا اعتراف کیا تو ایران کی نیشنل اکیڈمی آف سائنس نے (۱۹۶۵ء) ان کو اعزازی فیلو بنا کر طبی، علمی و تحقیقی میدانوں میں ان کی بین الاقوامی خدمات کی تصدیق کی۔ لیکن حکیم صاحب، حق تو یہ ہے کہ ستائش کی تمنا اور صلے کی پروا سے بے نیاز تھے۔ ان کی تمام سعیٔ فکر و عمل اس بندۂ مومن کی تھی جس کی قرآن میں پہچان "و مما رزقنٰھم ینفقون" بتائی گئی ہے۔

آج جب حکیم صاحب نہیں رہے لیکن ان کے فکر و عمل کے نقوش زندہ و تابندہ ہیں، ان کی کتابِ زندگی کا ہر ورق اس حقیقت کا مظہر ہے:

تجھ سے ہوا آشکار بندۂ مومن کا راز
اس کے دنوں کی تپش، اس کی شبوں کا گداز
اس کا مقامِ بلند، اس کا خیالِ عظیم

اس کا سرور اس کا شوق، اس کا نیاز، اس کا ناز

ہاتھ ہے اللہ کا، بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں، کار کشا، کار ساز

خاکی و نوری نہاد، بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی، اس کا دلِ بے نیاز

اس کی امیدیں قلیل، اس کے مقاصد جلیل
اس کی ادا دلفریب، اس کی نگہ دلنواز

نرم دمِ گفتگو، گرم دمِ جستجو
رزم ہو یا بزم ہو، پاک دل و پاک باز ••

خواجہ تاج الدین ریزہؒ

مسلم احمد نظامی

سیر الاولیاء مولفہ سید محمد مبارک علوی کرمانیؒ اور فوائد الفواد کا ترجمہ کرتے وقت کئی جگہ تاج الدین ریزہ کا اجمالی تذکرہ پڑھا۔ جس انداز میں یہ تذکرہ ان دو مشہور و معروف کتابوں میں ہوا ہے۔ دل چاہنے لگا کہ کچھ ان بزرگ کے حالات پر مزید روشنی حاصل ہو۔ اس لیے مختلف دیگر ہمعصر مستند کتب سے امداد حاصل کرنے کے لیے کمر باندھی تو آغا عبدالستار خاں صاحب ایم اے کا انگریزی مقالہ "تاج ریزہ" کے نام سے رسالہ اسلامک کلچر سہ ماہی حیدرآباد جولائی ۱۹۳۸ء نظر پڑا۔ مضمون مختصر ضرور ہے مگر جامع ہے۔ اس لیے اسی مضمون کو اساس بنا کر عنوان کی شخصیت پر قلم اٹھانے کی جرأت کر رہا ہوں۔ کیسے اچھے لوگ تھے۔ کیسی محنت کرنے والے۔ کیسے ادب نواز۔ افسوس۔ نگاہیں ڈھونڈتی ہیں ان کو۔ اچھا زمانہ پایا۔ اچھا نام پایا۔ اللہ مغفرت سے نوازے۔ آمین۔

تاج الدین ریزہ ساتویں صدی ہجری کے ان شعراء میں ہیں جنہوں نے سلطان شمس الدین التمش جیسے خدا رسیدہ بادشاہ (۶۰۷ تا ۶۳۳ ہجری / ۱۲۱۰ تا ۱۲۳۵ عیسوی) کے دربار میں عزت حاصل کی۔ نہ صرف یہ بلکہ معاصر مورخین اور سوانح نگاروں نے تاج الدین ریزہ کا تذکرہ بڑے اچھے الفاظ میں کیا ہے اور ان کی علمی قابلیت کو اچھی طرح سراہا بھی ہے۔ وہ ایک نامور مصنف رہے ہیں مگر ان کی تصانیف مرورِ زمانہ کے ساتھ ہم بدقسمتوں تک نہیں پہنچ سکیں۔ چند قصائد

ان کے ضرور دستیاب ہیں جو اپنی جگہ ان کی علمی عظمت کے آئینہ دار ہیں!

قلعہ گوالیار کی فتح پر بہت سے مورخین نے تاج الدین ریزہ کی وہ رباعی نقل کی ہے جو وہاں پتھر پر کندہ تھی۔ مگر افسوس وہ پتھر تو نہ رہا مگر رباعی اب تک چلی آرہی ہے:

آں قلعہ کہ سلطان سلاطیں بگرفت
از عون خدا و نصرت دیں بگرفت
آں قلعہ کالیور واں حصن حصیں
در ستا یہ سنہ ثلاثین بگرفت

مشہور مورخین میں سے نظام الدین احمد بخشی (۱۰۰۱ھ مطابق ۱۵۹۲ء) نے تاج الدین ریزہ کا تذکرہ اپنی تاریخ طبقات اکبری میں کیا۔ اس کے بعد منتخب التواریخ اور تاریخ فرشتہ میں بھی آپ کا تذکرہ ملتا ہے۔ مگر ان کتب میں اختصار سے حالات کا بیان کیا گیا ہے۔ میر حسن علی سجزی دہلوی کو ہم سب سے اول مستند ماخذ سمجھنے پر مجبور ہیں جنھوں نے سلطان المشائخ حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ کے ملفوظات کو مرتب فرمایا اور ۷۰۷ھ سے ۷۲۲ھ تک کے ملفوظات کو قلمبند کیا۔ ناظرین کو معلوم ہے کہ حضرت سلطان المشائخؒ کا وصال ۷۲۵ھ میں ہوا۔ یعنی آپ کی وفات سے تین سال قبل تک کے ملفوظات فوائد الفواد میں جمع ہیں۔ وہ ۳ ربیع الاول ۷۱۱ھ کی مجلس ۲۲ حصہ دوم، صفحہ ۱۱۵ فوائد الفواد مطبوعہ ملک سراج الدین اینڈ سنز کشمیری بازار، لاہور ۱۳۸۶ھ مطابق ۱۹۶۶ء میں اس طرح فرماتے ہیں:

خواجہ ذکرہ اللہ بالخیر فرمود کہ آرے۔ وقتے مستوفی شدہ بود۔ خواجہ تاج الدین ریزہ درباب او ایں بیت گفتہ است:

صدرا! کنوں بکام دل دوستاں شدی
مستوفیٔ ممالک ہندوستاں شدی

یہ شعر شمس الملک علیہ الرحمتہ کے بارے میں ہے جو حضرت المشائخ قدس سرہ العزیز کے اُستاد تھے۔ آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ قول ہے حضرت سلطان المشائخ جیسے محتاط بزرگ کا۔ نقل کر رہے ہیں عقیدت میں سرشار علی سجزی دہلوی اور حضرت سلطان المشائخ کا قول فیصل ہے جس سے اُن کے

اس علمی وقار کا پتہ چلتا ہے جو خواجہ تاج الدین ریزہ کو حاصل تھا۔ نہ صرف یہ بلکہ سیر الاولیاء کے باب دہم صفحہ ۳۰۲، مطبوعہ چرنجی لال ایڈیشن پر مذکورہ واقعات کا ذکر کرتے ہوئے حضرت سلطان المشائخ فرما رہے ہیں کہ "عجب لطافتے وطبعے لطیف درشت کہ در شعر مثل او نبود" یہ قول سید محمد مبارک علوی کرمانی مولف سیر الاولیاء کا بھی ہوسکتا ہے مگر ہر دو بزرگوں کا فرمان ہے قابل اعتبار!

دوسری جگہ مولف سیر الاولیاء سید محمد بن سید وحید الدین مبارک کرمانی نے آٹھویں باب میں تاج الدین ریزہ کے ایک قصیدے کا ایک شعر نقل کیا ہے جو سلطان شمس الدین التمش کی مدح میں ہے اور جو کلیات انوری میں نولکشوری ایڈیشن میں موجود ہے۔

مولانا فخر الدین مبارک شاہ غزنوی سلطان علاء الدین خلجی (۶۹۵ تا ۷۱۶ھ/۱۲۹۵ تا ۱۳۱۶ء) کے دور کے مشہور شاعر ہیں۔ انھوں نے فارسی زبان کی ایک لغت موسومہ فرہنگ نامہ مرتب کی۔ اس لغت میں مولف نے تین جگہ تاج الدین ریزہ کے اشعار سے الفاظ کے بارے میں استفادہ کیا اور ان کو بطور سند پیش کیا ہے۔ یہ بھی وقت کی ستم ظریفی ہے کہ تاج الدین ریزہ کے اشعار کلیات انوری میں درج ہیں۔

سیر الاولیاء کے آٹھویں باب کے شروع میں محبت، شوق، عشق اور رویت باری تعالیٰ کے عنوان کے تحت سید محمد مبارک علوی کرمانی امیر خورد نے تاج الدین ریزہ کا یہ شعر نقل کیا ہے:

خلقتے یارب چہ گویم چوں عروس آراستند
راست بر بالائے شاہ راستیں آوردہ اند

(سیر الاولیاء ص ۴۵۳ چرنجی لال ایڈیشن)

محمد بن قوام نے بحر الفضائل میں (۸۲۷ھ/۱۴۲۳ء) تاج الدین ریزہ کی وفات کا ذکر کیا ہے کہ اور بہت سے شاعروں کے ساتھ وہ بھی بڑے ذلت آمیز طریقے سے مارے گئے۔ سیر العارفین کے مصنف حامد بن فضل اللہ نے شمس دبیر کے سلسلے میں مذکورہ رباعی درج کی ہے۔ اسی کتاب کے ایک دوسرے نسخے میں تاج ریزہ کا تخلص سنگریزہ بتایا ہے جو اور کسی کتاب میں نہیں ہے۔ اسی رباعی کے سلسلے میں مولانا شاہ عبدالحق محدث دہلوی نے بھی اخبار الاخیار میں تاج الدین ریزہ

کا ذکر اس طرح کیا ہے:

"تاج الدین ریزہ مرد حقیر الجثہ بود۔ لھذا ایں لقب یافتہ فاضل کامل شاعر نامی است۔ درخدمت سلطان شمس الدین ایلتمش قربت داشت۔"

لچھمی نارائن شفیق اورنگ آبادی نے ۱۱۸۱ھ/۱۷۶۷ء میں ایک سوانحی تذکرہ شعرا کے بارے میں مرتب کیا جس کا نام گل رعنا ہے۔ اس میں تاج الدین ریزہ کا تذکرہ ہے۔ رضا قلی خاں نے اپنی کتاب مجمع الفصحا میں بھی تاج الدین ریزہ کا تذکرہ کیا ہے۔ دراصل یہ کتاب فارسی شعرا کے تذکرے پر ہی مشتمل ہے۔ خلاصۃ الاشعار مصنفہ تقی کاشی ۹۹۳ھ/۱۵۸۵ء۔ عرفات العاشقین مصنفہ تقی اوحدی اصفہانی اور تحفۃ الکرام میں بھی تاج الدین ریزہ کا مذکور ہے

جب سے ہندوستان پر مسلمانوں کی حکمرانی شروع ہوئی۔ بڑے بڑے علما دوسرے ممالک سے ہندوستان ہجرت کرکے یا تو اس لیے آنے لگے کہ یہاں قدردانی ان کے اپنے ملک سے زیادہ ہوگی یا پھر صرف جلب منفعت کے لیے انھوں نے ترک وطن کرکے ہندوستان کو اپنا مستقر بنا لیا اور وہ ہندوستان آکر ایسے بسے کہ ہندوستان کے ہی ہوکر رہ گئے اور اپنے قدیمی وطن کو بالکل بھول گئے۔ مگر تاج الدین ریزہ نے ایسا نہیں کیا۔ وہ ہندوستان میں رہتے ہوئے بھی خراسانی شاعری کی اہمیت کو نہ بھولے جیسا کہ انھوں نے اپنے اس شعر میں خود کہا ہے:

مولد و منشا ببیں در خاک ہندستان مرا
نظم و نثرم بیں کہ از خاک خراساں آمدہ

اس شعر سے معلوم ہوتا ہے کہ باوجودیکہ ان کا مولد ہندوستان تھا اور ان کے والدین بھی یہیں رہے ہوں گے مگر خراساں کی شاعری پر ان کو اب بھی فخر ہے کیونکہ ان کی اپنی شاعری میں وہ رنگ موجود ہے۔ ایک دوسرے شعر میں بھی اسی قسم کا اظہار خیال کیا ہے:

بودہ بہ دم بہ مجلس تو
یار سر و حریف محرم

یہ شعر اسی قصیدے کا ہے جو تاج الدین ریزہ نے رضیہ سلطانہ کی مدح میں لکھا تھا۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ شاہی دربار سے ان کا قدیمی تعلق تھا مگر اس سے ان کے مولد و منشا کا

اشارہ تو ملتا نہیں۔ ان کا تعلق غالباً لاہور اور ملتان سے بھی نہیں تھا جہاں یکتائے روزگار علما و مشائخ موجود تھے۔ دہلی وہ آئے تو صرف تلاش معاش میں جیسا کہ انھوں نے اس قصیدے میں ذکر کیا ہے جو نظام الملک قوام الدین محمد ابوسعد الجنیدی وزیر کی تعریف میں لکھا ہے اور جو کلیاتِ انوری میں موجود ہے:

سالہا شد بندہ را کز لطف ہر آزادۂ
در حریم ایں ممالک حصہ حرماں آمدہ است
خان و ماں بگذرشتہ در سمت شہرے رفتہ کو
از علو قدر شاھش چوں قدر خاں آمدہ است
خوان جودش زیر چرخ کاسہ شکل آراستست
ایں ثنا خواں بے نصیبے ازاں خوان آمدہ است

ایک دوسری جگہ شہزادہ رکن الدین فیروز شاہ کی مدح میں کہتے ہیں جو شمس الدین التمش کے بعد تخت نشین ہوا (۶۳۳ھ):

عندلیب آسا سرائے خسروانی می زنم
خاصہ کاکنوں روئے بسوئے بوستاں آوردہ ام
بیل بالا زر فشاندہ پرپئے اسپم فلک
رخ چو سوئے حضرت شاہ جہاں آوردہ ام

ان اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ تاج الدین ریزہ دہلی میں نوواردتھے۔ وہ دہلی میں کب آئے اس کے لیے ہم کو یہ معلوم ہے کہ ۶۲۵ھ/۱۲۲۷ء میں سلطان شمس الدین التمش نے ملتان اور اُچھ کو فتح کیا تھا۔ اور بغداد کا سفیر ۲۲، ربیع الاوّل ۶۲۶ھ/۱۲۲۸ء میں دہلی آیا تو اس یادگاری موقع پر تاج الدین ریزہ نے ایک قصیدہ لکھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ۶۲۶ھ سے قبل ہی دہلی کے شاہی دربار سے منسلک تھے۔

مورخین میں سب سے پہلے نظام الدین احمد بخشی نے قلعۂ گوالیار کی فتح پر لکھی ہوئی رُباعی مذکورہ بالا کا تذکرہ سلطان شمس الدین کے دورِ حکومت میں طبقاتِ اکبری میں ان الفاظ

کے ساتھ کیا ہے:

> درسن تسع عشرین وستمایہ بعزیمت فتح گوالیار لشکر کشید۔ مدت یک سال آں قلعہ را محاصرہ داشت ..... ملک تاج الدین ریزہ کہ دبیر مملکت بود در فتح آں قلعہ ایں رباعی گفت و بر سنگ دروازہ قلعہ کندہ اند۔

فرشتہ نے تاریخ فرشتہ میں اور ملا بدایونی نے بھی یہ ہی تذکرہ کیا ہے۔ مگر اس رباعی کا کتبہ اب وہاں قلعہ کے دروازے پر نہیں ہے۔ لیکن ڈائرکٹر جنرل محکمۂ آثار قدیمہ نے ۱۹۲۰ء میں اس کتبے کی تلاش کی مگر وہ دستیاب نہیں ہوا۔ ڈاکٹر جے ہیرووٹز (J.Harovitz) نے جو محمڈن اینگلو عربک کالج علی گڑھ میں عربی کے پروفیسر تھے۔ ۱۹۱۱ء-۱۹۱۲ء میں لکھا ہے کہ ظہیر الدین بابر نے دیکھا ہے جس کے بارے میں اس نے اپنی تزک میں تذکرہ کیا ہے۔ مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تاج الدین دبیر مملکت اور شخص تھا جس کا انتقال ۶۳۴ھ/۱۲۳۶ء میں ایک لشکر کشی کے دوران میں ہوا۔ اور ریزہ کا لفظ ریزاد ہو گیا۔ جبکہ تاج الدین ریزہ ۶۳۴ھ کے کافی بعد تک زندہ رہے۔ دوسرا قابل غور نظریہ یہ بھی ہے کہ تاج الدین ریزہ ایک معمولی حیثیت کے آدمی تھے جیسا کہ ان کے خوشامدانہ قصائد سے پتہ چلتا ہے۔ ان کے انتقال کے بارے میں شرح مخزن اسرار میں محمد بن قوام ان شعراء کے بارے میں لکھتے ہیں جو مراحم خسروانہ سے محروم ہو کر یا تو پھانسی پر چڑھا دیے گئے تھے یا ان کو جیل خانے میں ڈال دیا گیا تھا مثلاً عبید، معزی، خاقانی، تاج ریزہ۔ وہ لکھتے ہیں، "و تاج ریزہ رابیش پائے پیل اندوختند" اس بیان سے واضح ہو رہا ہے کہ تاج ریزہ ایک معمولی حیثیت کے پیشہ ور شاعر تھے اور ان کو باغیانہ موت نصیب ہوئی۔ قدیم ترین کتاب فرہنگ نامہ ہے جس کے مصنف فخر خواص نے آپ کو تاج دبیر المتخلص ریزہ لکھا ہے۔ فوائد الفواد دوسرا قدیم ماخذ ہے جس میں آپ کو تاج ریزہ لکھا ہے۔ تمام دیگر تذکرہ جات بھی ایسا ہی لکھتے چلے گئے۔ لیکن تاریخی کتب میں ان کے نام کے ساتھ دبیر مملکت اور ملک کا لفظ بھی ملتا ہے۔

گل رعنا کا مصنف ایک اور غلط فہمی پیدا کرتا ہے کہ تاج ریزہ اور تاج برہ دو آدمی تھے۔ مگر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس مصنف کو خود غلط فہمی ہوئی۔ یہ رسم الخط کی تبدیلی ہو سکتی ہے کہ ریزہ کو برہ پڑھا جا سکا۔ صرف ایک ر اور دو نکتوں کے فرق سے آدمی نہیں بدل جاتے۔ اس لیے

مذکورہ بحث سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ تاج ریزہ ایک معمولی درجے کے آدمی تھے جن کا شمار اس دور کے شعرا میں ضرور تھا جو یہ تھے :

۱۔ سعد الدین محمد عوفی ۲۔ صدر الدین عمر نظامی ۳۔ منہاج سراج منہاج
۴۔ امیر روحانی ۵۔ ناصری ۶۔ شمس دبیر ۷۔ فخر الملک عمید

کتاب موسومہ عرفات العاشقین اور گل رعنا میں تاج الدین ریزہ کو اپنے وقت کا مشہور ترین شاعر ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے " تاج الدین از فضلا و شعرا ہندوستان دست از عنادل قدیم العہد این بوستان "

تاج الدین ریزہ کا کلام

مندرجہ ذیل کتابوں میں تاج ریزہ کا کلام تھوڑا بہت ملتا ہے : (۱) عرفات العاشقین (۲) خلاصۃ الاشعار (۳) مجمع الفصحا (۴) کلیاتِ انوری - جہاں تک کلیات انوری میں تاج الدین کے کلام کی شمولیت کا سوال ہے اس کی تصدیق تقی اُحدی اور رضا قلی خان نے بھی کی ہے۔ فرہنگ نامہ مولفہ فخر خواص میں تین جگہ بطور سند تاج الدین ریزہ کا تذکرہ ان الفاظ میں آیا ہے " و تاج دبیر ن ریزہ گفتہ " اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف تاج ریزہ مستند زبان استعمال کرتے تھے بلکہ پنے وقت کے مانے، جانے پہچانے بلند پایہ شاعر بھی تھے۔

۶۲۶ھ / ۱۲۲۸ء میں سلطان شمس الدین التمش نے بغداد سے تعلقات قائم کیے۔ اس زمانے میں خلیفہ ابو جعفر منصور المستنصر کی حکومت تھی خلیفہ نے اپنا سفیر ہندوستان بھیجا۔ طبقات ناصری میں جو ۶۵۸ھ / ۱۲۵۰ء میں لکھی گئی اس مبارک واقعے کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ س موقع پر دربار خلافت سے سفرا تحفہ تحائف، فرمان لے کر ناگور پہنچے اور وہاں سے ۲۲ ربیع الاول ۶۲۶ھ بروز یکشنبہ یہ سفرا داخل دہلی ہوئے۔ بڑی دھوم دھام تھی۔ شہر کو بہترین طریقے پر سجایا گیا تھا اور چراغاں کیا گیا تھا۔ دربار خلافت سے ایک عمدہ گھوڑا اور خلعت پاکر شمس الدین التمش بہت خوش ہوا۔ اس مبارک موقع پر شعرا نے بادشاہ کی مدحت سرائی اور مبارکبادی میں ایک دوسرے سے بڑھ کر حصہ لیا۔ ان شعرا میں تاج ریزہ نے بھی ایک قصیدہ لکھا۔ صاحب خلاصۃ الاشعار

نے تاج ریزہ سے منسوب کیا ہے۔ یہ قصیدہ اور اس کے ساتھ اور قصائد کلیات انوری میں موجود ہیں جن کا ایک شعر سیرالاولیا، میں بھی موجود ہے۔ کلیات انوری کے قصائد سلطان شمس الدین التمش، اس کے فرزندوں، صاحبزادیوں اور وزیر کی مدح میں ہیں۔ ان اشعار میں شاعر نے خود کو ہندوستانی نژاد بتایا ہے۔ اس لیے وہ خود انوری شاعر تو ہو ہی نہیں سکتا۔

جہاں تک مندرجہ ذیل شعر کا سوال ہے:

مولد و منشا مبیں در خاک ہندوستاں مرا
نظم و نثرم بیں کہ از آب خراساں آمدہ

ڈاکٹر ریو جنھوں نے برٹش میوزیم لندن میں مخطوطات کی فہرست مرتب کی ہے، ان کے خیال میں مذکورہ بالا شعر سے تاج الدین ریزہ کا وطن خراسان معلوم ہوتا ہے، وہ لکھتے ہیں:

The poet whose name does not appear says that he had come to India from Kharasan. (Rieu. Vol. II P.555)

لیکن اس خیال سے آغا عبدالستار خاں صاحب مطمئن نہیں ہیں بلکہ وہ اسی شعر سے تاج الدین ریزہ کا ہندوستان نژاد ہونا اخذ کر رہے ہیں (اسلامک کلچر جولائی ۱۹۴۰ء عنوان تاج ریزہ) حالانکہ مذکورہ بالا شعر صاف بتا رہا ہے کہ "میرے مولد و منشاء مت تلاش کرو یعنی میری جائے پیدائش ہندوستان نہیں بلکہ خراسان ہے جس کا ثبوت میری نظم و نثر ہے۔ دوسرا مصرعہ پہلے مصرعے کا جواب ہے۔ لفظ مبیں کے بعد اس شعر سے یہ استنباط کرنا کہ تاج الدین ریزہ کا وطن ہندوستان تھا مجھ میں نہیں آتا۔ مجھ کم علم کی رائے تو یہی ہے کہ تاج الدین ریزہ کا وطن ہندوستان نہیں تھا اور یہ نتیجہ مذکورہ شعر کے مصرعۂ اولیٰ سے نکالنا میں درست سمجھتا ہوں اور عبدالستار خاں صاحب سے مجھے اتفاق نہیں ہے۔

کلیات انوری میں مندرجہ ذیل قصائد تاج الدین ریزہ سے منسوب ہیں:

۱۔ قصائد بنام شمس الدین التمش تعداد چار
۲۔ قصائد بنام رضیۃ الدین عرف رضیہ سلطانہ تعداد پانچ

۳۔ قصائد بنام رکن الدین فیروز شاہ ولد شمس الدین التمش ۳۴-۶۳۳ھ۔ تعداد چھ
۴۔ قصائد بنام غیاث الدین محمد شاہ ابن شمس الدین التمش۔ تعداد سات
۵۔ قصائد بنام نظام الملک قوام الدین محمد جنیدی وزیر۔ تعداد آٹھ
۶۔ قصائد ان لوگوں کے بارے میں جن کے نام واضح نہیں ہوتے۔ تعداد نو

تاج الدین ریزہ کے قصائد سے شاعر کی علمی قابلیت کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے مگر کیونکہ نثر میں ان کی کوئی تصنیف ہمدست نہیں ہے اس لیے اس کے بارے میں اظہار خیال مناسب نہیں ہے۔ مگر یہ امر واضح ہے کہ نظم نثر سے مشکل ہوتی ہے جس کے لیے ذہنی اور علمی ارتقا کا عروج لازمی ہے۔ وہ خود کہتے ہیں ع

نثر من برجبہ نثرہ مجلد کردہ اند

تاج الدین ریزہ کے قصائد کے مطالعے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ان کے قصائد میں توازن، نفاست خیال اور سہل طریقے پر اظہار خیال غالب ہے۔ تاج الدین ریزہ کے علمی میدان میں مقام کو فرہنگ نامہ کے مولف نے بخوبی تسلیم کرکے اپنی تالیف میں الفاظ کی تشریح کرتے ہوئے ان کے اشعار سے سند لی ہے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ ان کو فکرِ معاش تھا اس لیے وہ اپنے قصائد میں طلب کے ساتھ اپنے وقار کو گراتے نہیں۔ اخلاص اور سلجھے ہوئے خیالات کا عکس ان کے ہاں موجود ہے جو انہی لوگوں میں پایا جاتا ہے جو اعلیٰ نسب سے متعلق ہوتے ہیں۔ لچھمی نارائن شفیق کہتے ہیں کہ

و تصنیفات ذہن و دقت طبع اتصاف داشت (گل رعنا)

مذکورہ بحث کے بعد مجھ کم علم کا یہ بھی خیال ہے کہ سیر الاولیا اور فوائد الفواد کے اردو میں ترجمہ کرنے کے دوران ایک جگہ اور بھی تاج الدین ریزہ کا تذکرہ ہے مگر باوجود تلاش کے وہ مفہوم نہ مل سکا۔ کسی صاحب کی نظر پڑے تو فقیر کو مطلع ضرور فرمائیں۔ تلاش میری بھی رہے گی۔ ◆◆

عبدالرحیم دہری

وھاج الدین احمد علوی

بے شک بعض شخصیتیں عہد ساز ہوتی ہیں لیکن اس میں بھی دو رائے نہیں کہ بعض زمانے شخصیت ساز ہوتے ہیں۔ چنانچہ انیسویں صدی کا نصف اوّل بھی ایسا ہی زمانہ تھا جس نے علوم و فنون کے میدان میں ایسے بلند و بالا اشخاص کو پروان چڑھایا جن کی نظیر صدیوں میں پیدا ہوتی ہے۔ یہاں ان عوامل پر بحث کرنے کا موقع نہیں جن کے زیرِ اثر معاشرے میں تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں اور اشخاص کی فکری و عملی صلاحیتیں بیدار و متحرک ہوجایا کرتی ہیں۔

بہرکیف ہم اُردو والے اس عہد کو عہدِ غالب سے تعبیر کرتے ہیں۔ لاریب غالب ایسا ہی نابغہ تھا لیکن وقت کے اس سیلِ رواں میں بہت سے درِ شہوار اور بھی تھے جو امتدادِ زمانہ کی نذر ہوگئے۔ اس مضمون میں ایسی ہی ایک جامع علوم شخصیت کا تعارف مقصود ہے۔

عبدالرحیم گورکھ پوری مضافاتِ گورکھ پور کے رہنے والے تھے۔ ان کے والد کا نام مصاحب علی تھا۔ موروثی پیشہ کپڑے بنتا تھا۔ عبدالرحیم کی پیدائش بارہویں صدی ہجری کے اواخر یا تیرہویں صدی کے اوائل میں ہوئی تھی۔ تحصیلِ علم کا شوق بچپن سے تھا۔ اسی شوق نے گھر سے فرار ہونے پر اُکسایا۔ اولاً گورکھ پور سے لکھنؤ پہنچے جہاں عبدالرحمان موحد چشتیؒ کے مدرسے میں ابتدائی تعلیم حاصل کی۔ جب طبیعت سیر نہ ہوئی تو دہلی کے لیے رختِ سفر باندھا۔ دہلی میں ان دنوں حضرت عبدالعزیز محدث دہلویؒ کا مدرسہ بغداد و مصر کے مدارس کا نمونہ تھا۔ چنانچہ محدث دہلویؒ کے مدرسے

ے انھوں نے علومِ شرعیہ، فلسفہ، منطق اور عربی فارسی میں مہارت حاصل کی۔ شاہ عبدالعزیز دہلوی کے درس میں عبدالرحیم ایسے نکات اُٹھاتے اور سوالات کرتے تھے جس سے ان کی طبیعت کی روانی اور ذہن کی دراکی پر ہمدرس رشک کرتے اور اساتذہ فخر۔ ایک بار حضرت محدث دہلوی نے فرمایا کہ اگر اس نوجوان کی صحیح تربیت نہ ہوئی تو مجھے اس کی ذہانت کے پیچھے دہریت کھڑی نظر آتی ہے۔ ہو سکتا ہے شاہ صاحب کی اس پیش گوئی کے سبب ہی لوگوں نے انھیں دہری کہنا شروع کر دیا ہو۔ بہر کیف شاہ عبدالعزیز کے مدرسے سے علوم مشرقیہ سے فارغ ہو کر عبدالرحیم کلکتہ پہنچے جو ان دنوں عروس البلاد بنا ہوا تھا۔ یہاں انھوں نے انگریزوں سے انگریزی، لاطینی اور دیگر علوم سیکھے۔ ان کے متعلق مشہور ہے کہ وہ ساری زبانیں اہلِ زبان کی طرح بولتے اور سمجھتے تھے۔ کلکتے میں ہی ان کی دہریت کا چرچا ہوا اور ان کے نام کے ساتھ دہری کا لاحقہ جُڑ گیا۔ اب وہ صرف عبدالرحیم نہ رہے بلکہ عبدالرحیم دہری کے نام سے مشہور ہو گئے۔ میں نے انگریزی زبان کے تراجم میں ان کا نام مولوی عبدالرحیم گورکھ پوری بھی لکھا ہوا دیکھا ہے۔ اکثر انھوں نے اپنی تصانیف میں اپنا نام عبدو بھی لکھا ہے۔ کیا بوالعجبی ہے انگریز انھیں مولوی سمجھتے رہے اور اہلِ مدرسہ دہری۔

زاہدِ تنگ نظر نے مجھے کافر جانا

اور کافر یہ سمجھتا ہے مسلمان ہوں میں

عبدالرحیم نے تاریخ، ریاضی اور فلسفہ و ادب پر ضخیم کتابیں تحریر کی ہیں۔ چند مشہور کتابوں کے نام یہ ہیں؛ کارنامۂ حیدری، شگرفِ بیان، الانوار المشرقیہ فی الاسرار المنطقیہ، علم ریاضی اور سائنس پر پانچ جلدیں اور انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کا ترجمہ ان کتابوں میں شامل ہے۔ عبدالرحیم گورکھ پوری کا انتقال ۲۶ دسمبر ۱۸۵۶ء مطابق ۲ جمادی الاوّل ۱۲۷۳ھ بروز دوشنبہ کلکتہ میں ہوا اور اپنے مکان میں ہی دفن ہوئے۔

عبدالرحیم گورکھ پوری کی تصانیف کا مطالعہ کرنے سے فہم و دانش کا ایک جہان آباد نظر آتا ہے۔ تعجب ہوتا ہے کہ عبدالرحیم جیسا دانش ور اور فلسفی شہرت اور منزلت کے اس مقام تک نہیں پہنچ سکا جس کا وہ بجا طور پر مستحق تھا۔ میرے نزدیک اس کا ایک سبب یہ ہو سکتا ہے کہ اس کی بیشتر تصانیف فارسی یا انگریزی زبان میں ہیں اور فارسی کا چلن ہمارے یہاں

نہ کے برابر ہے۔ دوسرا سبب اس کے دہری ہونے کا پرچار اور انگریز دوستی ہو سکتا ہے۔ بہرکیف عبدالرحیم کی چند تصانیف کا مختصر تعارف پیش کیا جا رہا ہے جو محض نمونہ از خروارے کے مصداق ہے۔

شگرفِ بیان

شگرفِ بیان کا قلمی نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی لائبریری کلکتہ میں، میں نے خود دیکھا ہے۔ دراصل یہ خود نوشت سوانح ہے لیکن درمیان میں بعض فارمولے جبر و مقابلے کے ہیں۔ کہیں پر ہیئت و نجوم پر بحث ہے تو کہیں خالص علم کیمیا اور ریاضی کے فارمولوں پر بحث کی گئی ہے۔ مخطوطے کا آخری حصہ ان کے کسی شاگرد کے قلم کا رہین منت ہے، جس میں عبدالرحیم کا اردو فارسی کلام اور پھر ان کی بیماری اور انتقال کا حال قلم بند کیا گیا ہے۔

کارنامۂ حیدری

ٹیپو سلطان اور ان کے خاندان کی تاریخ ہے۔ غالباً ٹیپو سلطان پر یہ سب سے پہلی کتاب ہے۔ یہ کتاب کلکتہ ہی کے کسی پریس سے چھپی اور اب نایاب ہے۔ کتاب بہت سلیس فارسی میں لکھی گئی ہے۔ مقفیٰ اور مسجع انداز تحریر سے عمداً گریز کیا گیا ہے۔ یہ تاریخ آج بھی سلطنت خداداد پر کام کرنے والوں کے لیے مستند ماخذ کا حکم رکھتی ہے۔

آئینِ اکبری

آئینِ اکبری کی تدوین کا کام بھی عبدالرحیم کی فہرست تالیفات میں اہم ہے۔ اس کی تالیف پر انھیں فورٹ ولیم کالج کے پرنسپل نے آمادہ کیا تھا اور اس کام میں مدرسہ عالیہ کے افسر مدرس آغا احمد علی بھی ان کے معاون تھے۔ آئینِ اکبری کا یہ ایڈیشن ایشیاٹک سوسائٹی پریس نے ۱۸۷۷ء میں شائع کیا۔ یہ کتاب چار ضخیم جلدوں میں شائع کی گئی۔ آئینِ اکبری کی اس تدوین کو دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ عبدالرحیم گورکھپوری نے تحقیق و تدوین کے جو اصول وضع کیے تھے وہ آج کے جدید ترین اصولوں سے ہم آہنگ ہیں۔ انھوں نے چھ مختلف نسخوں کی مدد سے اس کی تدوین کی

ہے۔ ہر نسخے کی اہمیت اور تسامحات پر بحث کرتے ہوئے قدیم ترین نسخے کو بنیاد بنایا گیا ہے۔ یہی نہیں بلکہ ان نسخوں کو الف۔ ب۔ ج۔ د۔ ر۔ س کے ناموں سے منسوب کیا گیا ہے جو آج کے جدید ترین اصول وضوابط کے مطابق ہے۔

ابھی تک جن کتابوں کا ذکر کیا گیا وہ فارسی زبان میں ہیں اور اب جس مخطوطے کا ذکر کیا جا رہا ہے وہ اُردو زبان میں اُردو ہی کی قواعد سے متعلق ہے۔ میری مُراد ہے دستورِ اردو زبان سے۔

دستور اُردو زبان

خدا بخش لائبریری پٹنہ میں اُردو قواعد سے متعلق 'دستورِ زبان اُردو' کا ایک قلمی نسخہ موجود ہے۔ میں اس نسخے پر قدرے تفصیل سے روشنی ڈالنا چاہتا ہوں اس کے دو سبب ہیں پہلا سبب تو یہ ہے کہ یہ میری معلومات کی حد تک اُردو قواعد کی قدیم ترین کتاب ہے۔ میں گلکرسٹ کی گریمر کو اس زمرے میں داخل کرنا نہیں چاہتا۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ وہ پہلے ہندوستانی ہیں بلکہ پہلے اُردو والے ہیں جنھوں نے زبان کا لسانی نقطۂ نظر سے مطالعہ کیا اور نثر نویسی کے بعض اہم اصول وضع کیے۔ چنانچہ رسالے کی غرض وغایت پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی ہے :

> "اگرچہ قریب سو برس سے اس زبان میں رسمِ شاعری کی جاری ہوئی ہے۔ چونکہ اکثر یہ زبان جاہلوں کے استعمال میں رہی ہے۔ ہنوز اس میں وہ تہذیب اور درستی اور افزائش وچستی کہ چاہیے پیدا نہ ہوئی اور صرف ونحو اس کی اب تک ضبط وربط کے ساتھ لکھی نہ گئی۔ اسی جہت اگرچہ اس ملک کے لوگ اس زبان میں دو چار شعر حسبِ دلخواہ کہہ سکتے ہیں' پر نثر لکھنا کچھ نہیں جانتے اور جو کوئی دو چار سطریں لکھتے ہیں تو طرز اسلوب پارسی ترکیبوں سے اس قدر بھر دیتے ہیں کہ پڑھنے والوں کو اس سے نفرت ہوتی ہے۔ کیوں کہ وہ بیت المال عبارت نہ پارسی ہے نہ ہندی۔ تھوڑے دنوں سے بدولت حضرات برطانیہ کے نثر نویسی کی رسم اس زبان میں پیدا ہوئی۔ افسوس بڑے تعجب اور شگفت کا مقام ہے کہ

ہماری زبان و تواریخ وغیرہ کو بیگانے سکھلاویں، جن کو چاہیے تھا
کہ ہم سے سیکھتے۔"

اس رسالے کے ذریعے اُردو میں پہلی بار لسانیات کے اصول وضع کرنے کی اچھی کوشش کی گئی ہے۔ عبدالرحیم نے حروف کو اصوات کے لحاظ سے مصوتوں اور مصمتوں میں بانٹا ہے اور ان کے ذیلی اقسام کیے ہیں۔ لائق مصنف نے اُردو حروفِ تہجی میں چودہ اصوات کو شامل کیا ہے اور اس طرح ان کے نزدیک اُردو میں ۴۹ حروف تہجی ہیں۔ اُردو کی ہائیہ آوازوں کو سب سے پہلے عبدالرحیم نے ہی حروف کی شکل میں قبول کیا۔ بہت بعد میں ۱۹۲۵ء میں ریمش چندسین نے یہی خیال پیش کیا۔ گورکھ پوری نے مصوتوں کو مدہ اور مصمتوں کو حرف صحیح کا نام دیا ہے۔ انھوں نے مصوتوں کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ یہی نہیں کہ صرف ان کی درجہ بندی پر اکتفا کیا ہو بلکہ انتہائی باریک بینی اور نکتہ سنجی سے ان کے استعمال کو بھی واضح کیا ہے۔ چنانچہ ہائے خفی کے محل استعمال پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

یہ (ہ) حرف علت ہے جسے ہائے خفی اور ہائے سکتہ بھی کہتے ہیں
اُردو میں کئی تلفظ رکھتا ہے کہ کبھی اس کو آواز الف کے دیتے ہیں چنانچہ
مصرع رفیع سودا:

بندہ ہے کسی کا و پرستار کسی کا

اور کبھی آواز زبر کی جیسے:

جہاں دار کس لالہ رو پر موا
جگر میں جو ہیں داغ کالے ترے

اور برسبیل ندرت آواز زیر کی چنانچہ اس بیت میں

اگر آنسو بھر آئے پی گئے ہم
کہ مدِ نظر آبرو تھی کسی کی

موجودہ علم لسانیات کی رو سے ی (ے) اور واوٗ (و) اکثر نیم مصوتوں کا کام کرتے ہیں۔ ان نیم مصوتوں کو عبدالرحیم نے 'دوگانے' کا نام دیا ہے۔ دوگانے سے مراد ان الفاظ سے ہے جن

میں دو مصوّتے ہوتے ہیں۔ جیسے کیجیے۔ کھائیے۔ ہائے۔ بھاؤ۔ ہوئے وغیرہ۔ ماہرینِ لسانیات کا خیال ہے کہ ان میں آخر میں آنے والے مصوتے غیر مسموع ہیں۔ اس لیے انھیں نیم مصوتوں کا نام دیا گیا ہے۔ امرِ حیرت ہے کہ اب سے تقریباً دو سو برس پہلے جب کہ مشرق تو کیا مغرب بھی علمِ لسانیات سے کم ہی واقف تھا، یہ معلومات اور زبان کی نبض شناسی عبدالرحیم کے حصّے میں کہاں سے آئی:

در حیرتم کہ بادہ فروش از کجا شنید

مقامِ حیرت اس لیے نہیں کہ مبدا فیاض نے عہدِ غالب کو اپنی فیاضیوں سے مالامال رکھا تھا۔ افقِ شاعری پر غالب، مومن، ذوق، آشفتہ، صہبائی اور میر انیس درخشاں ہیں تو نثر میں سرسید و حالی، ماسٹر رام چندر، مولوی محمد حسین آزاد اپنا جادو جگا رہے ہیں۔ ایک طرف راجہ رام موہن رائے ہیں تو دوسری طرف عبدالرحیم گورکھپوری۔ گویا ہر فردِ تاریخ کا ورقِ زرّیں ہے لیکن عبدالرحیم گورکھپوری بیک وقت ادیب و شاعر، تاریخ نگار، فلسفی، ماہرِ لسانیات، مترجم اور ریاضی داں ہے یعنی مغربی اصطلاح میں "رینیساں مین" ●●

برٹولٹ برخت کی شخصیت : ایک مختصر تجزیہ

شام لال / ترجمہ : خیر النساء مہدی

جان فیوجی (John Fuegi) کی بُت شکنی ایک چھوٹی نوکیلی ہتوڑی سے شروع ہوتی ہے جو ایک قاری کو حیران کر دیتی ہے۔ اُسے بھی (شاید) افسوس ہوگا کہ جس طرح اس نے برخت کی نہاں اور عیاں خصوصیات کی کھوج کی ہے اور اس نے یہ سوانح حیات لکھی ہے شاید وہ خود بھی حیران ہوگا کہ برخت اپنے دوستوں اور عشاق کے ساتھ نہایت سرد مہری اور کمینگی کا برتاؤ کرتا تھا۔ برخت دکھاوے کے لیے خود کو "غریب" دکھاتا تھا جب کہ وہ خاصا "امیر" تھا۔ خیالات اور عمل میں اتنا تفاوت کم نہیں ہوتا ہے۔ یہ کسی "ہو سکار" کی رد تشکیل نہیں ہے وہ ایک پختہ کار پیشہ ور محقق کی طرح بہت سی معلومات جمع کرتا ہے۔ وہ چھوٹی چھوٹی باتوں کے لیے برخت کے پوشیدہ نہاں خانوں کی تلاش بھی کرتا ہے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے وہ (برخت) جو باتیں سر محفل کہتا تھا اسے وہ (برخت) اپنی نجی زندگی میں نہیں دوہراتا تھا۔ شاق (shock) کہ بات تو یہ ہے کہ اپنی دونیم شخصیت سے وہ واقف ہوتے ہوئے بھی اپنے احباب اور عشاق کے ساتھ نہایت ظالمانہ اور سرد مہری کا سلوک کرتا تھا۔

جان فیوجی نے ایک نام نہاد "انقلابی" کے مجسمے کو نہایت زیرکی سے پاش پاش کیا ہے۔ یہ موجودہ عہد کی ایک خصوصیت ہے کہ وہ اپنے کلچری ہیروز (Cultural Heroes) کو اپنا

"آدرش" بناتا ہے اور جلد ہی انھیں پامال کر دیتا ہے۔ ان عوامی آدرشی مجسموں کی زندگی اتنی مختصر نہیں ہوتی ہے۔ وہ ایک عرصے تک عوام کے ذہنوں پر دھندلے نقوش کی طرح رہتے ہیں ایک ایسے عہد میں جب نزدیکی چہرے (Close Ups) عیاں ہو جاتے ہیں تو فاصلوں کی لمبی ضروریات سے انھیں بچانا محال ہو جاتا ہے۔ آدمیوں اور اشیا کا بہت قریبی مطالعہ وہ نسخہ ہے جو سارے مزے کو کرکرا کر دیتا ہے۔

ٹی وی اور فلم نے نزدیکی چہرے کو سامنے لاکر یہ سلسلہ قائم کیا ہے فلمی ہدایت کار اپنے سامعین کی خوشنودی کے لیے سونے کے کمروں کے عریاں مناظر بھی پیش کرتا ہے۔ (مجھے یہ مضمون ترجمہ کرتے ہوئے اچانک ایک مشہور فارسی کا شعر یاد آگیا ہے۔ سنیے:

واعظاں کیں جلوہ برمحراب ومنبر میکنند
چوں بہ خلوت میروند آں کار دیگر میکنند

ٹی وی صرف اہم واقعات کی اطلاعات ہی نہیں دیتا ہے، وہ ہنگاموں کے مناظر بھی پیش کرتا ہے۔ سوانح نگار کی ایک "کمزوری" ہے کہ وہ تصویریں نہیں دکھا سکتا۔ وہ اپنے اندر بیانیہ انداز کیفیت ضرور پیدا کر سکتا ہے۔ اس کے پاس الفاظ کا خزانہ ہے وہ فلمی ہدایت کار کے مقابلے میں زیادہ گیرائی اور زر گہرائی سے واقعات اور مشاہدات کو پرکار بنا سکتا ہے۔ سوانح نگار اپنے کردار کے بارے میں دلائل پیش کر سکتا ہے اور ان کی پیچیدہ شخصیتوں کے پیچ وخم کی گرہیں کھول سکتا ہے۔ آج کل بہت سی سوانح عمریوں پر فلمیں بنائی جا رہی ہیں۔

ایک محبوبہ نے نہایت بے کسی اور اداسی کے لمحوں میں کہا تھا کہ برخیت انھیں ہمیشہ (Shit) سمجھتا تھا۔ ریڈکلس (Radicals) حلقوں کے لیے ہدایت ہے کہ اب بازار (Markets) اور علیحدگی (Alienation) زندگی کے ہر شعبے میں در آئے ہیں۔ برخیت ایک بہت اہم نام تھا۔ برخیت کی ایک محبوبہ نے اس سے اپنے ڈرامے کی تصدیق کرانا چاہتی تھی تاکہ وہ ڈرامہ فروخت ہو سکے ۔۔۔ ذرا اس منظر پر نظر ڈالیے۔ ایک غریب ڈرامہ نگار نہایت بوسیدہ کپڑے پہنے ہوئے اپنی (Wages) میں اضافے کی مانگیں کرتے ہیں۔ کیا برخیت پر احساسِ جرم بھی نہیں ہوتا ہے؟ ان سنگین حالات میں رڈیکلس کو دکھانا نہیں پسند کرتا تھا۔ اسے اپنے بورژوائی وجود کو قائم رکھنا تھا ورنہ وہ

(برخیت) کیسے اپنی بیوی کے لیے ایک نہیں دو گرم کوٹ حکام سے حاصل کرنے کی کوشش کرتا، ا
معلوم تھا کہ ملک نہایت خراب معاشی وسیاسی بحران سے گزر رہا ہے ۔ مشرقی جرمنی کے عوام
جب بغاوت کی وہ خاموش رہا تھا ۔ یہ کوئی نئی بات نہیں ہے ۔ گنٹر گراس (inter Grass
نے اس موضوع پر ایک بہت اچھا ڈرامہ بھی لکھا ہے جس میں برخیت کی مفاہمت پرستی کو نمایاں
ہے ۔ برخیت اکثر آتشیں موضوعات پر مفاہمت سے کام لیتا تھا گنٹر گراس کے ڈرامے میں جب
(مزدوروں) (Ulbrict & Grotewohl) کے نام لیتے ہیں تو وہ برخیت nus &
(Brutus) کا ذکر کرتا ہے مزدور جب اس کا (برخیت) نام لیتے ہیں تو وہ شیکپیئر (akespeare
کے حوالے دیتا ہے ۔ مزدور مارکس کا ذکر کرتے ہیں تو وہ (برخیت) (Livy) کا نام لیتا ہے ۔ مزدور ا
حمایت چاہتے ہیں تو وہ (برخیت) روم کے (Plebians) کا ذکر کرتا ہے ۔ گنٹر گراس کے اس
ڈرامے میں (Plebians) جیت جاتے ہیں اور مزدوروں کی شکستِ فاش ہوتی ہے ۔ یہ
حقیقت نہ سہی اس لیے کہ مسائل بہت پیچیدہ ہیں ۔ برخیت ۱۹۵۳ء کی بغاوت کے خلاف
لیکن اپنے ضمیر کی بے چینی کو چھپا نہیں سکا ۔ جب حکمراں کہتے ہیں کہ عوام کے یقین کو جیتنے کے لیے
بغاوت کو کچلنا ضروری تھا تو وہ اپنے وجود کی سلامتی کے لیے ایک نہایت اچھی طنزیہ نظم لکھتا ہے
شاید یہ نظم ہی اس کی پناہ گاہ تھی ؛

جون ۱۷ ، ۱۹۵۳ء کی بغاوت کے بعد
ادبا کی یونین نے اشتہارات تقسیم کیے ۔ استالینے میں !
اس میں لکھا تھا کہ حکومت عوام کا اعتماد کھو چکی ہے
کیا یہ آسان طریقہ نہیں ہوگا کہ عوام کو بے دخل کر دیا جائے
اور نئے عوام کو منتخب کیا جائے ۔۔۔ !

نظم کا طنزیہ انداز حکومت کو مجروح کر سکتا تھا لیکن برخیت نے چالاکی سے کام لیا اور اپنی زندگی میں
اس نظم کو شائع نہیں کیا گو کہ (شاید) اس کے ضمیر کو کچھ آرام مل گیا ہوگا ۔
سمجھ میں نہیں آتا کہ برخیت کس طرح گیلی لو (Galileo) کو موردِ الزام ٹھہراتا ہے کہ
گیلی لو نے سائنس کو بدنام کیا تھا ۔ اس لیے کہ گیلی لو نے مفاہمت کر لی تھی ، اس نے کیسے یہ اندازہ

لگایا تھا کہ وہ خود سچ بولنے کی جرات نہیں رکھتا ہے تو بے چارہ گیلی لو کہاں سے ہمت لاتا ـ ! بات یہ نہیں ہے کہ خوف نے برخیت کے حسیات کو مردہ اور ذہن کو ناکارہ کر دیا تھا۔ وہ عوام (پبلک) میں اپنے امیج کو اپنے احساسات سے الگ رکھنا چاہتا تھا۔ کہیں یہ تو نہیں کہ وہ پنج پر اشیاء کا ایک حصہ ہوکر رہ جائے۔ المیہ یہ نہیں ہے کہ وہ ذہن کو بیدار اور خود کو خاموش رکھنا چاہتا تھا بلکہ نقاب ہی کو اپنا اصلی چہرہ سمجھتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اپنے محرکات کے بجائے فریب وہی کو اہم سمجھتا تھا۔ اس لیے وہ دوہری گفتگو (Double Talks) کا عادی تھا۔ ستم ظریفی یہ ہے کہ اس طریقۂ کار کے باوجود خود کو نہایت غیر محفوظ سمجھتا تھا۔ ایک مثال یہ ہے کہ وہ (Austrian) پاسپورٹ رکھتا تھا۔ دوسرے غیر ممالک میں خاصی رقم جمع کر رکھی تھی اس کے باوجود وہ مغربی بورژوازی لوگوں کی واہ واہ کا خواہاں بھی تھا۔ وہ مشرقی جرمنی کے حکمرانوں سے نالاں تھا پھر بھی اشتراکی حقیقت پسندی کی نقاب پہنے رہتا تھا۔ ایک واقعہ ایسا ہوا کہ اس کے ڈرامے (Unfaust) کا ایک کردار (شخص) جیل میں ڈال دیا گیا۔ خود وہ حیران تھا۔ آخر (Ulbricht) کو مداخلت کرنی پڑی تھی: "ہم اس کی اجازت نہیں دیں گے کہ گیٹے (Goethe) کے ڈرامے کی ہیئت ہی بدل دی جائے اور Faust کا جرمنی میں مضحکہ اُڑایا جائے۔" اس حکم نامے کو سُن کر برخیت کو شدید کوفت ہوئی ہوگی مگر وہ خاموش رہا تھا۔

فوجی (Fuegi) کی سات سو صفحات کی کتاب کا ہر ورق نہایت فکر خیز اور دلچسپ ہے۔ ہم کو اندازہ ہے کہ مکمل آمریت اور ادیب کے درمیان کتنے مصائب کا سامنا کرنا پڑا ہوگا۔ پاترناک اور (Annakhmatova) اور کتنے ہی شعراء اور ادباء کو جھوٹ نہیں بولنا پڑا اور وہ ہر قسم کے مصائب اور ذلتیں سہتے رہے تھے اور اپنے وطن میں رہ کر بھی وہ تمام افراد "جلاوطن" تھے۔ برخیت کی طرح مفاہمت نہیں کی تھی۔ برخیت وفادار تھا۔ اس نے حکمرانوں سے کبھی ایسے سوالات نہیں کیے جو حکمرانوں کو پریشان کریں شاید اس لیے کہ اس کا تھیٹر اور گھر وہیں تھا۔ اس نے احتجاج کی کوشش ہی نہیں کی جب کہ اس کے کئی احباب (Gulag) بھیجے جاتے تھے۔ اس نے اپنی بے حرمتی تک برداشت کر لی جب ایک معمولی سرکاری افسر نے کہا کہ وہ گیٹے (Goethe) کی توہین برداشت نہیں کر سکتا۔"

یہ مسئلہ نہیں ہے کہ فوجی (Fuegi) کے بیان کردہ سارے واقعات صحیح ہیں یا نہیں جگہ جگہ

استنادات پیش کیے گئے ہیں۔ سوال یہ نہیں ہے کہ کتاب میں بریخت کے کردار، اس کے تعصبات، اس کی کمزوریاں کیا تھیں ان تمام خامیوں کے باوجود وہ "سرخرو" آدمی تھا۔ بریخت کے ڈراموں کے شائقین کے لیے اس کے ڈرامے کی تکنیک بہت اہمیت رکھتی ہے۔ فوجی بریخت کی شخصیت کا تجزیہ بڑی دلیری سے کرتا ہے لیکن فوجی نے کہیں بھی یہ نہیں لکھا ہے کہ مکمل آمریت میں رہنے سے اس کے فن پر کیا اثر پڑا تھا۔ اس دلچسپ کتاب میں بھی کئی خامیاں ہیں۔ اس نے فن کار اور فن کو الگ الگ کرکے بحث کی ہے۔ یہ عمل جراحی صرف بریخت کی شخصیت تک محدود ہے۔ اس کے ڈراموں اور نظموں کو نظر انداز کیا گیا ہے شخصیت اور ماحول ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ بریخت نے جرمنی آکر بہت کم لکھا تھا۔ شاید فوجی نے اس لیے ذکر نہیں کیا کہ وہ اپنی پہلی کتاب میں بریخت کے ڈراموں پر بحث کرچکا تھا۔ ناقابل برداشت حالات میں بھی فن کار اپنا کام کرتے رہتے ہیں۔ آج بھی اس کے ڈرامے اور نظمیں قابل مطالعہ ہیں مگر اس کی مجروح شخصیت پر تنقید کرنے کی ضرورت تھی اور وہ اس کتاب میں موجود ہے۔ اس کتاب کا مجموعی اثر نہایت افسردگی کا ہے۔ نظریات اور شخصیات میں ہمیشہ کش مکش جاری رہتی ہے۔ بریخت "بزدل" تھا یا نہیں؟ وہ یقیناً مفاہمت پرست تھا اور پھر کس کو اپنی جان پیاری نہیں ہوتی۔! افسوس یہ ہے کہ بریخت کو جس طرح سمجھا جا رہا ہے وہ ویسا نہیں تھا۔! ◆◆

(یہ مختصر تبصرہ شام لال نے (Biblio) کے دوسرے شمارے مئی/جون ۱۹۹۵ء میں کیا تھا۔ میں نے اس کا ترجمہ اس لیے کیا کہ دو ایک سال پہلے بریخت کا جشن منایا گیا تھا اور اسے آج بھی تنقیدی نظر سے نہیں پڑھا جا رہا ہے۔ خ م)

ایلڈن رائیلنگ

اوصاف احمد

ایلڈن رائیلنگ سے ہماری ملاقات رفتہ رفتہ ہوئی۔ پہلے خط وکتابت شروع ہوئی۔ خطوط آتے جاتے رہے۔ پھر ٹیلی فون پر گفتگو رہی اور بالآخر بالمشافہ ملاقات کی نوبت آئی۔ ہوا یوں کہ ایلڈن رائیلنگ نادرن النیائے یونیورسٹی میں اکنامکس ڈپارٹمنٹ کے گریجویٹ پروگرام کے اسٹوڈنٹس ایڈوائزر تھے۔ جب ان کے شعبے نے پی ایچ ڈی پروگرام میں داخلے کے لیے ہماری درخواست منظور کرلی تو ابھی ہم ہندوستان میں ہی تھے کہ ان کے خطوط آنے لگے۔ ظاہر ہے یہ خطوط مکمل طور پر سرکاری نوعیت کے ہوتے تھے جن میں غیر ملکی طالب علموں کو مختلف طرح کی ہدایات جاری کی جاتی تھیں۔ لیکن ان تمام خطوط میں یہ تاکید ضرور ہوتی تھی کہ یونیورسٹی پہنچتے ہی مجھ سے فوراً رابطہ قائم کرو۔

چنانچہ ہم نے حسب ہدایت پہنچتے ہی انھیں گھر پر فون کیا اور کہا:

"از اِٹ ڈاکٹر ایلڈن رائیلنگ؟"

جواب ملا "یس۔ اِٹ از ہی"

ہم تو "اِٹ از می" سننے کے عادی تھے۔ صیغۂ متکلم کے لیے صیغۂ غائب کے استعمال نے ہمیں بہت گڑبڑا دیا۔ چنانچہ ہم نے اب کے وہی سوال ذرا گھما کر پوچھا:

"مے آئی اسپیک ٹو ڈاکٹر ایلڈن رائیلنگ؟"

جواب آیا "یوسے"

ہماری تو سمجھ میں ہی نہیں آیا کہ اب کیا کریں۔ ایک لمحے کے لیے خیال آیا کہ ٹیلی فون بند کر دیں لیکن پھر سوچا شاید اس کو تو بڑی بد تہذیبی تصور کیا جائے۔ اس لیے ہم نے پھر لجاجت سے یا تقریباً رو دینے والے انداز میں عرض کیا کہ میں ایلڈن رائیلنگ سے بات کرنا چاہتا ہوں۔ پلیز بات کروا دیجیے تو بڑی عنایت ہوگی۔ اُدھر شاید وہ بھی تاڑ گئے تھے کہ فون کے دوسرے سرے سے بات کرنے والا انگریزی زبان اور امریکی لہجوں کا رموز آشنا نہیں ہے اس لیے وہ بھی جھلاہٹ پر اُتر آئے۔ بولے "ارے بھائی۔ میں ہی ایلڈن رائیلنگ ہوں اور بول رہا ہوں۔ فرمائیے۔ آپ کی کیا خدمت کی جائے۔" عرض کیا کہ "ہم تو آپ کے حکم کی تعمیل کر رہے ہیں۔ آپ ہی گذشتہ چھ ماہ سے مصر ہیں کہ یہاں قدم رنجہ فرماتے ہی آپ کو اطلاع دی جائے۔ سو ہم نے آپ کو اطلاع کر دی۔ اب آپ جو سُجھاؤ دیں سو ویسا کیا جائے۔" فرمایا "کل صبح، رجسٹریشن کرانے سے پہلے میرے دفتر میں آجاؤ۔"

ہم نے عرض کیا "امریکہ میں صبح کتنے بجے ہوتی ہے۔ انڈیا میں تو اکثر دن کے دس بج جاتے ہیں۔ لیکن صبح نہیں ہوتی۔

بولے " سات بجے میں تمھیں دفتر میں ملوں گا۔ باقی باتیں وہیں ہوں گی"۔

دوسرے دن، جب ہم صبح کے سات بجے شعبۂ معاشیات میں واقع ان کے دفتر پہنچے تو وہ ہم سے پہلے آ چکے تھے۔ اُٹھ کر استقبال کیا، ہاتھ ملایا، کافی منگائی اور گفتگو شروع ہوئی۔ انگریزی کی کہاوت ہے کہ پہلا تاثر ہی آخری تاثر بھی ہوتا ہے۔ ڈاکٹر رائیلنگ کا پہلا تاثر ہمارے اوپر اچھا پڑا۔ گورے لمبے، اگرچہ چھ فٹ کے نہ ہوں گے تو اس کے قریب ضرور ہوں گے۔ چھریرے بدن کے مالک، مسکراتا ہوا چہرہ، نرم لہجہ، ہمیشہ مُسکرا کر بات کرتے۔ اُس دن تو ہم لوگوں نے زیادہ بات نہ کی، انھوں نے ہمارے تعلیمی پس منظر کے بارے میں چند سوالات کیے اور ان کورسز پر نشانات لگا دیے جو اُن کے خیال میں اس سمسٹر میں ہمارے لیے ضروری تھے۔

اگلے دو سال تک ہمیں ایلڈن رائیلنگ سے بار بار ملنا پڑا۔ اس لیے کہ اکیڈمک پروگرام کی کوئی بھی منزل، اکیڈمک ایڈوائزر کے بغیر طے نہیں ہو سکتی۔ بعض اکیڈمک ایڈوائزر بڑے اڑیل ہوتے ہیں اور طالب علم کی پسند، ناپسند، اُس کی ترجیحات اور ضروریات کا کوئی خیال نہیں

رکھتے۔ ایلڈن رائیلنگ کا یہ طریقہ نہیں تھا۔ وہ طالب علم کی پسند ناپسند کا خیال رکھتے تھے۔ اُن سے آپ کہہ سکتے تھے کہ فلاں ٹیچر ہمیں پسند نہیں ہے جس طرح وہ ناک سکوڑتا ہے مجھے اُس کی شکل دیکھ کر غصہ آتا ہے۔ اگر میں اُس کی کلاس میں دو دن اور رہا تو ضرور اُس کی ناک کا بانسہ ٹوٹ جائے گا۔

جب آپ یہ سب کچھ کہہ چکے ہوتے تو رائیلنگ آپ کی طرف مسکرا کر دیکھتے جیسے کہہ رہے ہوں کہ ہاں' میں تمھاری مشکل سمجھ گیا ہوں۔ یہ تو شدید مسئلہ ہے۔ آؤ مل جل کر اس مسئلے کا حل تلاش کرتے ہیں پھر یونیورسٹی کی کورس ڈائرکٹری اُٹھا لیتے تاکہ تلاش کریں آیا اس سمسٹر میں کوئی دوسرا لیکچرر بھی کورس پڑھا رہا ہے یا نہیں۔ یا کہ متعلقہ شعبے کے پروگرام کے مطابق اب یہ کورس کب پڑھایا جائے گا اور کون اسے پڑھائے گا۔

امریکن رواج کے مطابق بہت جلد ہم اور ڈاکٹر ایلڈن رائیلنگ ایک دوسرے کو پہلے ناموں سے مخاطب کرنے لگے۔ وہ ہمیں اوصاف کہتے اور ہم انھیں ایلڈن کہتے۔ انگریزی میں یوں بھی آپ جناب کی زیادہ گنجائش نہیں ہوتی۔ برطانوی لوگوں کی بہ نسبت امریکن زیادہ غیر رسمی ہوتے ہیں۔ امریکیوں کا المیہ ہے کہ وہ زیادہ دیر تک رسمی رہ بھی نہیں سکتے۔ بعض امریکیوں میں حس مزاح بھی بہت پائی جاتی ہے۔ ایلڈن رائیلنگ بھی اچھے خاصے مزاحیہ مزاج کے تھے اور چلتے پھرتے ایسے جملے چست کر جاتے کہ گھنٹوں مزہ لیا کیجیے۔ ان کے زیادہ تر جملے تو ذہن سے نکل گئے اور پھر کوئی آج کل کی تو بات نہیں بفضل خدا اسے کوئی چوتھائی صدی سے اوپر ہوا چاہتا ہے لیکن ایک سچویشن تو ایسی گزری جو بھلائے نہیں بھولتی۔

ہوا یہ کہ ایلڈن رائیلنگ اکنامیٹرکس پڑھایا کرتے تھے۔ اس میں کورس کا ایک بڑا حصہ کمپیوٹر پروگرام کے ذریعے کیا جاتا تھا۔ اب آپ جانیے کہ اس وقت تک پی سی تو ایجاد نہیں ہوئے تھے۔ یونیورسٹی میں ایک مرکزی کمپیوٹر تھا جس کے ٹرمنل جا بجا تھے۔ ہم نے اس سے قبل کبھی کمپیوٹر پر کام بھی نہیں کیا تھا۔ اس کے لیے کارڈ پنچ کرنا ہوتے تھے جو بجلی کی خود کار مشینوں کے ذریعے ہوتا تھا۔ یہ مشینیں اس قدر تیز رفتار تھیں کہ کچھ نہ پوچھیے۔ ادھر ہماری سست رفتاری۔ ابھی ایک کارڈ پورا پنچ نہیں ہوا کہ دوسرا آموجود ہوا۔ اس سے ابھی نپٹے نہیں کہ تیسرا آکھڑا ہوا۔ اس

ساری افراتفری کا نتیجہ یہ ہوتا کہ مشین جام ہوجاتی۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہمارا ٹرم پیپر لیٹ ہوگیا۔ ایک دن جب ایلڈن رائیلنگ نے ذرا سختی سے باز پرس کی تو ہم نے پوری کہانی بے کم و کاست اُن کے گوش گزار کردی۔ پہلے تو دل چسپی اور توجہ سے سنتے رہے۔ پھر اپنے خاص انداز میں مسکرائے۔ بولے:

"تم تو انڈین ہو نا؟"

"جی ہاں۔ ہوں تو!"

"پنر جنم میں تو وشواس کرتے ہوگے۔"

"جی نہیں۔ پنر جنم ہمارے عقیدے کا جُزو نہیں۔ جناب آپ لوگوں کا تصوّر ہند ہی ناقص ہے۔ انڈیا کا کوئی اسٹریوٹائپ نہیں ہے۔ انڈیا از ٹو کامپلکس فار یو۔ ہندوستان میں صرف ہندو پنر جنم کو مانتے ہیں۔ بہت سے ہندو بھی نہیں مانتے۔ اور مسلمانوں، عیسائیوں، سکھوں اور بودھوں کے نزدیک تو اس کا وجود بھی نہیں۔"

"چلو پھر تو بات گئی۔"

"نہیں نہیں آپ کہیے۔ ہم جس مسئلے پر بات کر رہے تھے اس کا پُنر جنم سے بھلا کیا تعلق؟"

"نیور مائنڈ۔"

"نہیں بتائیے نا۔ آپ کیا سوچ رہے تھے؟"

"میں سوچ رہا تھا کہ اگر تم پنر جنم مانتے ہوتے تو بات بن جاتی۔ اگلے جنم میں تم کمپیوٹر بن جاتے۔ پھر تو کوئی مسئلہ نہ رہتا کارڈ پنچ کرنے کا!"

You could have taken all your revenge

امریکی نظامِ تعلیم میں ایڈوائزمنٹ ایک خاص اور اہم جُزو ہوتا ہے۔ چند طلبا کے ایک گروہ کو ایک اُستاد کے سپرد کر دیا جاتا ہے جسے اکیڈمک ایڈوائزر (تعلیمی مشیر) کہتے ہیں۔ اس کا کام ہوتا ہے کہ وہ طلبا کو تعلیمی مشورے دے۔ ان کی تعلیمی ترقی پہ نظر رکھے۔ اُن سے اُن کے مسائل ڈسکس کرے اور اگر کسی کو کوئی مسئلہ درپیش ہو تو اُسے حل کرنے کی کوشش کرے۔

اچھے ایڈوائزر اس سے بھی ایک قدم آگے جاتے ہیں۔ وہ اپنے طلبا کی زندگی میں دلچسپی

لینے کی کوشش کرتے ہیں۔ معلوم کرتے ہیں کہ طالب علم کی دلچسپیاں کیا ہیں؟ وہ اپنا وقت کن مشاغل میں گزارتا ہے۔ کہیں وہ ایسے کسی جذباتی مسئلے کا شکار تو نہیں جو اس کی تعلیمی کارگزگی پر اثر انداز ہو۔ غالباً انھیں خیالات کے پیش نظر ایک دن انھوں نے مجھ سے دریافت کیا:

"اوصاف۔ تم تو شادی شدہ ہونا؟"

"جی ہاں۔ ابھی شادی کو صرف دو سال ہی تو ہوئے ہیں۔ پھر میں یہاں آگیا۔ ہماری ایک ننھی سی بیٹی بھی ہے۔"

"تم اپنی بیوی کو یہاں کیوں نہیں بُلوا لیتے۔ تنہا رہنا بڑا مشکل کام ہے۔ کبھی ہم سے تو نہیں ہو سکتا۔ معلوم نہیں تم لوگ کس دل گُردے کے ہو کہ بیوی بچّوں کو چھوڑ کر ہزاروں میل دور آجاتے ہو۔"

اس وقت تو بات آئی گئی ہو گئی لیکن دو سال بعد جب ہم نے اپنا Comprehensive پاس کر لیا تو رائیلنگ مصر ہو گئے کہ میں ٹیچنگ اسسٹنٹ کے لیے اپلائی کروں اور اپنی فیملی کو بلواوں۔ میں نے اس وقت کہا بھی کہ فل برائٹ اسکالرشپ کے ضابطوں کے تحت میں کوئی ایسا کام نہیں کر سکتا جس کا معاوضہ ڈالروں میں ادا کیا جاتا ہو۔ خیر، وہ دوسرا قصّہ ہے لیکن ایلڈن نے تو اپنا کہا کر ہی دکھایا۔

یہ بھی سچ ہے کہ ایلڈن بنیادی طور پر وہ تھے جسے امریکی زبان میں "فیملی مین" کہتے ہیں۔ بال بچّوں والا آدمی۔ جس کی زندگی اس کے خاندان کے محور پر گھومتی ہے۔ حد یہ ہے کہ یونیورسٹی میں، وہ اپنے دفتر میں کام کرنے کی میز پر، ایک گوشے میں اپنے بچّوں کی تصاویر اس زاویے پر رکھتے تھے کہ وہ ہمیشہ ان کی نظروں کے سامنے رہیں۔ پہلی بار جب میں نے ان بچّوں کی تصاویر دیکھیں تو بے طرح چونک پڑا۔ تین کے تینوں سیاہ فام تھے۔ ایلڈن مجھے دیکھ کر مسکرائے۔ یہ ردِّعمل شاید ان کے لیے نیا نہیں تھا بلکہ متوقع ہی تھا۔ ایک لمحے کے لیے میرے ذہن میں یہ خیال بجلی کی طرح کوندا کہ ایلڈن نے کسی سیاہ فام عورت سے شادی کی ہوگی۔ ایلڈن اس کو بھی بھانپ گئے۔ متانت سے بولے: "میں نے ان بچّوں کو گود لیا ہوا ہے۔ یہ تینوں آپس میں بھائی بہن ہیں۔ گود لینے والے کے لیے بہتر ہوتا ہے کہ وہ بھائی بہنوں کو ایک دوسرے سے جدا نہ کریں۔ اس طرح بچّوں کی

جذباتی زندگی محفوظ رہ جاتی ہے۔"

اوہ مائی گاڈ۔ یہ تو ہم نے کبھی سوچا بھی نہیں تھا کہ ایک خالص گورا آدمی، خالص امریکن، اینگلو سیکسن نسل کا نمائندہ، نیلی آنکھوں والا، پروٹسٹنٹ، بوسٹن براہمن، کالی چمڑی والے تین سیاہ فام، افریقی نیگرو بچّوں کو گود بھی لے سکتا ہے۔ سرپرائزنگ۔ ویری سرپرائزنگ ان ڈیڈ۔ ہماری نسل تو امریکہ میں نسلی منافرت، فسادات، نسلی علیٰحدگی پسندی، گورنر جارج ویلس، مالکم ایکس اور مارٹن لوتھر کنگ کی خبروں کے ساتھ جوان ہوئی تھی۔ چشم زدن میں میری نظروں کے سامنے کتنے منظر گھوم جاتے ہیں۔

۱۹۶۳ء

واشنگٹن میں دو لاکھ انسان، مساوی شہری حقوق کی جدوجہد کے لیے مارچ کر رہے ہیں۔ مارلن برانڈو، برٹ لنکاسٹر، جوڈی گارلینڈ اور باب ڈائیلان جیسے اداکار اور فن کار سیاہ فاموں کی باہوں میں باہیں ڈال کر چل رہے ہیں۔ لنکن میموریل سے مارٹن لوتھر کنگ کی خوبصورت آواز گونج رہی ہے:

"میں نے ایک خواب دیکھا ہے۔ انسانی آزادی اور نسلی برابری کا خواب۔ میرا یہ خواب امریکی روایات کا امین ہے۔ میں نے خواب دیکھا ہے کہ ایک دن امریکن قوم اپنے اس اعلان کا احترام کرے گی کہ دنیا کے تمام انسان برابر پیدا کیے گئے ہیں۔ میں نے ایک خواب دیکھا ہے کہ سابق غلاموں کی اولاد، اور ان غلاموں کے سابق آقاؤں کے بیٹے، ایک میز کے گرد، برابری سے بیٹھے ہوئے ہیں۔ میں نے ایک خواب دیکھا ہے .... میں نے ایک خواب دیکھا ہے .....!!"

۱۹۶۳ء

الباما کا گورنر جارج ویلس نسلی علیٰحدگی پسندی کی پالیسی ختم کرنے پر کسی طرح راضی نہیں۔ الباما میں فسادات جاری ہیں۔

۱۹۶۳ء

جان ایف کینیڈی کو گولی ماردی گئی۔

۱۹۶۸ء

ایک سفید فام نسل پرست نے ڈاکٹر مارٹن لوتھر کنگ کا جسم گولیوں سے چھلنی کردیا۔ کیلیفورنیا سے کلامزو تک درجنوں امریکی شہر جل اٹھے ہیں۔ امریکہ نفرت سے بھبک رہا ہے۔

۱۹۷۳ء

ایک سفید فام امریکن پروفیسر کی میز پر تین سیاہ فام بچوں کی تصویریں رکھی ہیں، ان بچوں کو اس سفید فام نے گود لے رکھا ہے۔ بالآخر شفقت اور محبت نے نفرت پر فتح پائی۔

مارٹن لوتھر کنگ۔ تمھارا خواب پورا ہوا۔ تمھارا خواب پورا ہوا۔

آزادی اور برابری، کوکاکولا اور ایپل پائی، موٹر کار اور سب اربن لونگ، ویک انڈ اور پارٹیاں، عظیم امریکی روایات میں شامل ہیں۔ انھیں عظیم امریکی روایات کی پاسداری میں ایلڈن رائیلنگ نے شعبے کے طلبا، اور اساتذہ کو اپنے گھر پر پارٹی دی ہے۔ ڈپارٹمنٹ کے طلبا اور اساتذہ لڑکوں اور لڑکیوں کے ہجوم میں ہم بھی موجود ہیں۔

ایلڈن ہماری طرف گلاس لے کر بڑھے :

"آپ تو جانتے ہیں ایلڈن ۔ ۔ ۔ ۔"

"ہاں۔ میں جانتا ہوں۔ گڈ محمڈنز ڈونٹ ڈرنک، لیکن یہ نان الکوہلک پنچ میں نے خاص تمھارے لیے پھلوں کے رس سے بنایا ہے۔"

مسز رائیلنگ لڑکوں اور لڑکیوں کے درمیان گھری ہوئی ہیں۔"

"برائز اینڈ گاڈز، جانتے ہو ایلڈن نے یہ مکان خود ڈیزائن کیا ہے۔ اس میں کسی آرکی ٹکٹ کا ہاتھ بھی نہیں لگا۔ تین سال تک ایلڈن نے لائبریری میں آرکی ٹیکچر کی کوئی کتاب پڑھے بغیر نہیں

چھوڑی۔ خود مزدوروں کے ساتھ لگے رہے۔ خود لکڑیاں چھیلیں، ٹائلیں لگائیں۔ مائی پور ہزبنڈ۔
(My poor husband)

ایلڈن اور میں ایک بار پھر ٹکرا گئے۔

"ایلڈن۔ میں نہیں جانتا تھا کہ تم اکانومسٹ ہونے کے ساتھ آرکیٹیکٹ بھی ہو قابلِ تعریف!"

ایلڈن کے ہونٹوں پر ایک پھیکی مسکراہٹ آگئی۔

"گرہ میں مال نہ ہو تو کیا کچھ نہیں کرنا پڑتا۔"

کیا کیا یہ ناچ ہم کو نچاتی ہیں روٹیاں

۱۹۷۷ء

جولائی کے مہینے میں ہم پی ایچ ڈی کی ڈگری لے کر ہندوستان واپس آگئے۔ واپسی کے تین چار مہینے کے بعد ہی ہمیں شعبۂ معاشیات سے ایک خط موصول ہوا جس کا متن درج ذیل ہے:

"ہم آپ کو انتہائی افسوس سے یہ اطلاع دیتے ہیں کہ ہمارے ساتھی اور آپ کے اُستاد ڈاکٹر ایلڈن رائیلنگ کینسر کے مرض سے وفات پا گئے۔ مرحوم کی یاد میں ڈپارٹمنٹ ایک چیئر قائم کر رہا ہے ہم آپ سے یہ اُمید رکھتے ہیں کہ دیگر تمام سابق طالب علموں کی طرح آپ بھی ان کی یادگار قائم رکھنے میں دل کھول کر حصہ لیں گے۔"

کارِ جہاں بے ثبات!

کارِ جہاں بے ثبات!! ●●

ہندوستان کی تحریکِ آزادی اور ڈاکٹر مختار احمد انصاری

عظیم الشان صدیقی

جو قومیں اپنے محسنوں اور مجاہدین کو فراموش کر دیتی ہیں تاریخ بھی انھیں معاف نہیں کرتی۔ ہندوستان کی تحریکِ آزادی سید احمد شہید (متوفی ۱۸۳۱ء) سے مولانا حفظ الرحمٰن (متوفی ۱۹۶۲ء) تک ہزاروں مجاہدین آزادی کے نام وابستہ ہیں لیکن ہم نے کتنے لوگوں کو یاد رکھا ہے۔ ڈاکٹر مختار احمد انصاری بھی انہی حضرات میں ہیں جنھیں ہم نے فراموش کر دیا ہے حالانکہ وہ آل انڈیا کانگریس کے نہ صرف دس سال جنرل سکریٹری رہے تھے بلکہ کئی بار صدر بھی منتخب کیے گئے تھے اور اس حیثیت سے انھوں نے ملک و قوم کی جو خدمات انجام دی ہیں اسے ہندوستان کی تاریخ کبھی فراموش نہیں کر سکے گی۔

ہندوستان کی مکمل آزادی کی تجویز اگرچہ کانگریس کے لاہور اجلاس ۱۹۲۹ء میں منظور کی گئی تھی لیکن اس کی آزادی اور آزاد ہندوستان کا تصور ڈاکٹر انصاری کے ذہن میں پہلے سے موجود تھا جس کا اندازہ خطبۂ صدارت کے اس اقتباس سے بھی لگایا جا سکتا ہے جو انھوں نے آل انڈیا کانگریس کے مدراس اجلاس ۱۹۲۷ء کے موقع پر دیا تھا:

> "جس سوراج کے لیے ہم برسرِ پیکار ہیں وہ نہ تو ہندو راج ہوگا اور نہ ہی مسلمان راج۔ یہ ایک مشترکہ راج ہوگا۔ ہم ہندوستان کو ایک قوم میں ڈھال سکتے ہیں جو ایسے پختہ عزم اور مضبوط ارادے کی مالک ہوکر

اپنے عظیم نصب العین کے راستے میں بڑی رکاوٹ کو دور کر سکے اور دنیا
کی اقوام میں اپنی مناسب جگہ حاصل کرنے کے قابل ہو۔"

(ماخوذ از خطبۂ صدارت، آل انڈیا کانگریس اجلاس
مدراس، ۱۹۲۷ء)

یہ اقتباس ہندوستان کی تحریکِ آزادی اور اس کے عزم اور نصب العین کا نہ صرف دستاویزی ثبوت پیش کرتا ہے بلکہ ایسا آئینہ بھی ہے جس میں ڈاکٹر مختار احمد انصاری کی شخصیت اور فکر و نظر کے نقوش بھی دیکھے جا سکتے ہیں۔

تحریکِ آزادی کے بیشتر قائدین کی طرح ڈاکٹر انصاری کا شمار بھی ان چند تاریخ ساز شخصیتوں میں ہوتا ہے جنھوں نے تکمیل علم اور بیداریٔ شعور کے منازل اگرچہ انگلستان میں طے کیے تھے اور ذلّت و غلامی کے احساس، حُب الوطنی اور قومیت کے جذبات نیز علمی و سائنسی فکر و نظر کے ساتھ ہندوستان واپس آئے تھے لیکن ان کی شخصیت کو جِلا اسی تحریک نے عطا کی تھی جس کے نتیجے میں ہندوستان کو آزادی نصیب ہوئی۔ البتہ دیگر قائدین کی طرح وہ صحافت یا وکالت کے راستے سے میدانِ سیاست میں داخل نہیں ہوئے تھے بلکہ یہ ان کے لیے خدمتِ خلق اور انسان دوستی کے عظیم پیشہ طبابت کا ایک حصہ تھا جس سے ان کی شخصیّت کو نہ صرف متنوع اور منفرد بنا دیا تھا بلکہ ان تمام اخلاقِ حسنہ، خوش اخلاقی، زندہ دلی، متانت و خودداری، وسیع القلبی، شرافت، مہمان نوازی، ہمدردی و ایثار اور بے لوث خدمت سے بھی آراستہ کر دیا تھا جو پیشے کا لازمی جُز ہی نہیں بلکہ انسانیت کے اعلیٰ جوہر بھی ہیں۔ اسی پیشے، شخصیت اور مزاج کی وجہ سے انھیں وہ مواقع حاصل ہوئے تھے کہ وہ عوام اور خواص دونوں کا یکساں طور پر ایسا اعتماد حاصل کر سکے تھے جس کے بغیر قومی، سیاسی اور سماجی خدمات کو انجام دینا اور مختلف طبقات اور پیشوں کے مابین ربط و اتحاد قائم کر کے انھیں متحد کرنا ممکن نہیں تھا۔ اور یہ ان کی ایسی خدمت تھی جسے دیگر سیاسی رہنما بحسن و خوبی انجام نہیں دے سکتے تھے۔

ڈاکٹر انصاری کے بارے میں عام طور پر یہ مشہور ہے کہ وہ نہ صرف غریبوں کا مفت علاج کرتے تھے بلکہ ان کو دوا اور غذا کا خرچ بھی اپنی جیب سے ادا کرتے تھے۔ البتہ امراء و رؤساء اور والیانِ

ریاست کے لیے ان کے مشرب میں کوئی رعایت نہیں تھی اور یہی وہ واحد ذریعہ آمدنی بھی تھا جس نے انھیں معاشی مسائل سے اس طرح بے نیاز کر دیا تھا کہ وہ قومی خدمت کے کاموں میں حصّہ لے سکتے تھے۔

اس پیشے اور فن کے تعلق سے ان کی حقیقی خدمات صرف یہی نہیں ہیں کہ انھوں نے طب جدید کو جسے اس زمانے میں نفرت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا عوام اور خواص میں مقبول بنایا بلکہ اس کے لیے ایسی طبّی انجمنیں بھی قائم کی تھیں جس کی وجہ سے جدید وقدیم طریقۂ علاج کو ایک دوسرے کے قریب آنے کا موقع مل سکے۔ ان تمام کوششوں میں بے شک وہ ہندوستانی نقطۂ نظر سے سوچتے تھے لیکن اس سعی وعمل کی تربیت میں لاک اسپتال لندن کی رجسٹرارشپ اور چیرنگ کراس اسپتال کی ہاؤس سرجن شپ اور لندن کے مشہور ماہر فن اور شاہ انگلستان کے آنریری سرجن ڈاکٹر اسٹینلے بائیڈ کی سرپرستی بھی شامل تھی جس نے انھیں نہ صرف جدید مغربی علوم اور اعلیٰ طبقے سے متعارف کرایا تھا بلکہ ان سے ربط وتعلق اور اعتماد کے ایسے مواقع بھی فراہم کر دیے تھے کہ وہ حکومت وقت کے ارادوں، طرز عمل اور پالیسیوں سے بروقت آگاہی حاصل کر سکتے تھے اور قومی رہنماؤں کو اس سے باخبر رکھ سکتے تھے۔ اور غالباً یہی وہ وجہ بھی تھی کہ انھوں نے لندن سے ۱۹۱۰ء میں واپسی کے بعد پایۂ تخت کلکتہ یا حیدرآباد کے بجائے دہلی کو اپنے میدانِ عمل کے لیے منتخب کیا تھا۔ حالانکہ وہ دولت عثمانیہ کے اسکالرشپ پر تعلیم حاصل کرنے کے لیے لندن گئے تھے اور حیدرآباد میں انھیں شخصی ترقی، منصب اور اعزاز کے تمام مواقع بھی حاصل تھے لیکن یہ قومی خدمت کا جذبہ ہی تھا جو انھیں اپنے وطن غازی پور اور وطن ثانی حیدرآباد سے دہلی کھینچ لایا تھا تاکہ وہ دارالخلافہ کی تبدیلی سے ایک سال قبل وہاں اپنے قدم جما سکیں اور حکامِ وقت میں اثر ورسوخ اور رشتہ قائم کر کے قبل از وقت احکامات کے بارے میں اطلاعات حاصل کر سکیں۔ یہی وجہ تھی کہ کانگریس کے سرگرم رکن ہونے کے باوجود وہ کبھی گرفتار نہیں ہوئے بلکہ دوسروں کو بھی اس سے محفوظ رکھ سکے۔ ڈاکٹر انصاری کے بارے میں آج یہ اندازہ لگانا کتنا مشکل ہے کہ وہ کیسی عجیب وغریب شخصیت کے مالک تھے کہ حکومت اور عوام، باغی اور سرکار، مجاہدینِ آزادی اور سامراجی جبر واستبداد دونوں سے ربط واتحاد کے باوجود انھیں کبھی مشکوک اور مشتبہ نگاہوں سے نہیں دیکھا گیا بلکہ دونوں ہی ان کے خلوص اور نیک نیتی کے قائل رہے۔

ڈاکٹر انصاری نے اپنے لیے جو راہ منتخب کی تھی وہ پُرخطر اور مشکل ضرور تھی لیکن عوام کے فوائد اور خدمتِ خلق کے لیے اس وقت شاید یہ ضروری تھی اور عصرِ حاضر کے تقاضے بھی یہی تھے جس کے لیے انھوں نے خود کو پہلے ہی سے شعوری طور پر تیار کر لیا تھا جسے مصلحت اندیشی یا ابن الوقتی کا نام اس لیے نہیں دے سکتے کیونکہ انھوں نے اپنے لیے کبھی کسی منصب، اعزاز یا رعایت کا مطالبہ نہیں کیا بلکہ جو کچھ کمایا وہ بھی عوام کی نذر کر دیا۔

ڈاکٹر انصاری نے جو لائحہ عمل اختیار کیا تھا اور وہ جس فکر و نظر کے حامل تھے وہ محض کلی اور یک طرفہ نہیں تھا۔ لندن کے قیام کے دوران اگر انھوں نے اہل برطانیہ کی نفسیات و سیاست، حکمتِ عملی اور طریقۂ کار اور طرزِ حکومت سے واقفیت حاصل کی تھی تو لندن ہی میں انھیں پہلی بار حکیم اجمل خاں، موتی لال نہرو، جواہر لال نہرو اور دیگر سیاسی رہنماؤں اور افراد سے ملنے اور ان کے عزم و ارادوں سے واقفیت حاصل کرنے اور رشتے استوار کرنے کا موقع ملا تھا جو وقت کے ساتھ ساتھ ایسی دائمی دوستی اور رفاقت میں تبدیل ہو گئے تھے کہ ہندوستان واپس آنے کے بعد انھیں اجنبیت، بے گانگی اور محرومی کے احساس سے دوچار ہونا نہیں پڑا اور دہلی آنے پر حکیم اجمل خاں اور دیگر حضرات نے ان کا ایسا پُرجوش استقبال کیا کہ انھیں اپنی سمت و راہ متعین کرنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آئی جس کا اظہار ڈاکٹر انصاری نے ان الفاظ میں کیا ہے:

> "۱۹۱۰ء میں جب کہ ہندوستان واپس آکر میں نے دلّی میں مستقل قیام کیا اور مطب شروع کیا۔ حکیم صاحب کی اور میری یکجہتی اور گہرے مراسم ارتباط و محبت قائم ہو جائے۔"
>
> (حیاتِ اجمل)

ایسی ہی ایک تحریر میں ڈاکٹر انصاری نے لندن میں حکیم اجمل خاں سے اپنی پہلی ملاقات، چیرنگ کراس اسپتال کے معائنے اور حکیم صاحب اور ڈاکٹر بائیڈ کے ساتھ مجادلے اور مباحثے کا ذکر کیا ہے جس سے ان دونوں حضرات کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے جس کا ایک اہم پہلو ترکی کے مجروحین کی امداد کے لیے بھیجے جانے والے طبی وفد کی قیادت کے لیے ڈاکٹر انصاری کے انتخاب سے بھی تعلق رکھتا ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ہندوستان کی تحریکِ آزادی ابتدائی مراحل

میں تھی. تقسیم بنگال اور تنسیخ بنگال کی تحریک نے اس میں حرارت ضرور پیدا کی تھی لیکن اس کے تن مُردہ میں روح پھونکنے کا کام خلافت تحریک نے انجام دیا تھا جس نے یورپ اور ایشیا میں انگریزوں کے ظلم وستم کی خونیں داستانیں ہندوستانی عوام کے سامنے پیش کر کے نہ صرف غم وغصہ، غلامی اور ذلت کے احساس کو بیدار کیا تھا بلکہ آزادی اور حریت پسندی کے جذبات اور خواہشات کو بھی غیر معمولی طور پر تقویت پہنچائی تھی اور مہاتما گاندھی کو ہندوستانی سیاست میں داخل ہونے اور کُل ہند سطح پر قومی قیادت کا ایسا حصہ بننے کے مواقع فراہم کیے تھے کہ آہستہ آہستہ وہ عوام کی توجہ کا مرکز بن گئے تھے ورنہ خلافت تحریک سے پہلے عوام تو کیا خواص میں بھی انھیں ایک بیرسٹر اور جنوبی افریقہ میں ایک احتجاج پسند کی حیثیت سے جانتے تھے لیکن مولانا محمد علی اور مولانا شوکت علی کے طوفانی دوروں اور پُرجوش تقریروں کے ساتھ مہاتما گاندھی کی سنجیدہ، متین آواز اور نرم لب ولہجے نے عوام کے دلوں میں اس طرح گھر کرلیا کہ لوگ علی برادران کو ہی بھول گئے لیکن ان کے پیغام کو بیرونِ ہند پہنچانے کا فرض ڈاکٹر انصاری کی قیادت میں طبّی وفد نے انجام دیا جو تعداد کے اعتبار سے اگرچہ کمتر تھا لیکن اپنے اثرات کے اعتبار سے دوررس نتائج کا حامل تھا۔ یہ پہلا ہندوستانی وفد تھا جو عوام کے جذبات اور خواہشات کا ترجمان بن کر بیرون ملک آزاد اقوام کی مدد کرنے کے لیے بھیجا گیا؛ جس نے ایک ایسی قوم سے ہندوستانی عوام اور سیاسی تحریکات کا بین الاقوامی سطح پر رشتہ استوار کرنے میں مدد بہم پہنچائی تھی جو نہ صرف اپنی آزادی اور حرّیت پسندی کے لیے مشہور تھی بلکہ ہندوستانیوں کی طرح سامراجی قوتوں کے ظلم وستم، جبر واستبداد کی شکار تھی اور ان کے خلاف اپنی سالمیت اور آزادی کے لیے جدوجہد میں مصروف تھی اور ہندوستان کی غلامی سے نجات میں معاون ومددگار ثابت ہوسکتی تھی. اس وفد کی اہمیت اور افادیت کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے اس کا اندازہ اس زمانے کے اخبارات سے بخوبی لگایا جاسکتا ہے۔ میں یہاں قاضی عبدالغفار کے ایک مختصر سے اقتباس پر اکتفا کرتا ہوں:

> "اس وفد نے جو بڑا کام کیا وہ یہ تھا کہ ہندوستان اور غیر ممالک کے درمیان دروازے کھول دیے۔ ہندوستان اپنی مسلسل غلامی کی وجہ سے باہر کی دُنیا سے بے تعلق تھا اس کی غلامی پر پہلی ضرب یہی تھی کہ ہندوستانی مسلمانوں نے اس وفد نے غیر ممالک کے لوگوں سے

انصال پیدا کر دیا اور بین الاقوامی دنیا کی طرف اپنی غلام قوم کو بھی راستہ بتا دیا یہ محض کسی ایک فرقے یا مذہب کا معاملہ نہ تھا بلکہ وسیع تر نظر سے دیکھا جائے تو یہ تمام ہندوستان کی اجتماعی زندگی کو بین الاقوامی سیاست سے قریب لانے کا مسئلہ تھا جس کا آغاز ڈاکٹر انصاری کے وفد سے ہوا۔ بعد کو دوسرے ہندوستانی لیڈروں نے اس راستے پر بہت سی مسافت طے کی اور آج تو پنڈت جواہر لال جیسے لیڈروں کی وجہ سے ہندوستان، ایشیا اور یورپ کے بین الاقوامی نقشے میں اپنا ایک ممتاز مقام رکھتا ہے۔ اس بین الاقوامیت کا آغاز بلاشبہ ڈاکٹر انصاری کے وفد ہی نے کیا تھا۔"

(حیاتِ اجمل صفحہ ۱۳۴)

لیکن اس طبّی وفد، خلافت تحریک اور ہندو مسلم اتحاد کا ایک منفی ردّ عمل یہ بھی ہوا کہ برطانوی سرکار نے پھوٹ ڈالو اور حکومت کرو کی اپنی پالیسی کو مزید تیز کر دیا اور ملک میں فسادات پھوٹ پڑے۔ لیکن اسی شدّت سے قومی لیڈروں کے عزم و ارادوں کو بھی تقویت ملی اور وہ لوگ جو عملی سیاست میں حصّہ لینا نہیں چاہتے تھے میدانِ سیاست میں کود پڑے۔ اس اجتماعی اثرات سے قطع نظر اگر انفرادی حیثیت سے اس طبّی وفد کا (جو تقریباً ایک سال وہاں رہا) جائزہ لیا تو یہ ڈاکٹر انصاری کی عملی سیاست میں شرکت، شہرت و مقبولیت، مصروفِ عمل اور جنگ و پیکار میں مبتلا اقوام کے عزم و حوصلے کا قریب سے مشاہدہ کرنے اور فکر و عمل کی سطح پر رشتۂ اُلفت استوار کرنے کا ایسا دیباچہ نظر آتا ہے جس کا سلسلہ ڈاکٹر انصاری کی زندگی کے آخری لمحوں تک پھیلا ہوا ہے اسی کے بعد یہ ممکن ہو سکا کہ وہ ڈاکٹر بہجت وہبی، عارف رؤف بے اور خالدہ ادیب خانم جیسی ترکی کی شخصیتوں اور اہلِ فکر و نظر کو ہندوستان آنے کی دعوت دے سکے۔

اس طبّی وفد کو اہلِ ہند نے جس جوش و خروش کے ساتھ رخصت کیا تھا اور اس وفد کی خدمات نیز ترکی کے حالات کے بارے میں وقتاً فوقتاً جو خبریں اخبارات میں شائع ہوتی رہتی تھیں۔ اس نے ڈاکٹر انصاری کی عظمت اور اعتماد کو اس طرح تقویت پہنچائی تھی کہ وہ زندگی کے آخری لمحات

تک ملک کی ناخوش گوار فضا اور نامساعد حالات کے باوجود خود کو عملی سیاست اور قومی و سماجی کاموں سے علیٰحدہ نہیں رکھ سکے اور ابتدا ہی میں ان کا نام سیاسی جماعتوں، تحریکوں اور رہنماؤں کی اگلی صف میں اس طرح لازمی عنصر کی حیثیت سے شریک سمجھا جانے لگا کہ اکثر مسائل و مصائب ان کے تدبّر اور ناخنِ تدبیر کے محتاج بن کر رہ گئے اور جب یہ طبّی وفد ۴ر جولائی ۱۹۱۳ء کو ہندوستان واپس آیا تو یہاں کی فضا پر کانپور مسجد اور مسلم یونیورسٹی کے دستور اساسی کے بادل چھائے ہوئے تھے۔ اس لیے انھیں مجروحین کی دیکھ بھال کے لیے حکیم اجمل خاں کے ساتھ کانپور جانا پڑا پھر انھیں اس کمیٹی میں ممبر کی حیثیت سے بھی شریک ہونا پڑا جو مسلم یونیورسٹی کے سلسلے میں سرسنکرن نائر ممبر تعلیمات سے گفتگو کے لیے تشکیل دی گئی تھی۔ لیکن اس وفد کو کامیابی نہیں ملی اور ورنا کیولر یونیورسٹی کے سلسلے میں سرسید کا خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہوسکا۔

۱۸-۱۹۱۴ء کا زمانہ یورپ میں پہلی جنگ عظیم، انقلاب روس، ہندوستان کی صنعتی ترقی، سیاسی تعطّل، امیدوں اور وعدوں کا دَور رہا۔ ابتدائی زمانے میں اگرچہ مولانا محمد علی نے کامریڈ کے ذریعے اور مولانا ابوالکلام آزاد نے الہلال کے ذریعے ترکوں کی ہمدردی میں جس طرح رائے عامہ اور سیاسی شعور کو بیدار کیا تھا۔ اس نے حکومت کو اس طرح خوفزدہ کردیا تھا کہ نہ صرف دونوں اخباروں پر پابندی عائد کردی گئی بلکہ ان دونوں رہنماؤں کو بھی نظر بند کردیا تھا جس نے عوام کو پھر مشتعل کردیا اور رہائی کے مطالبے نے تحریک کی شکل اختیار کرلی جس کی قیادت بھی ڈاکٹر انصاری کو کرنی پڑی۔ اس لیے اکثر جلسے ان کی قیام گاہ دارالسلام، دریا گنج دہلی پر منعقد کیے جاتے تھے لیکن یہ نازک دور تھا اور جنگ عظیم کے خاتمے سے بہت سی امیدیں وابستہ تھیں۔ اس لیے ڈاکٹر انصاری، حکیم اجمل خاں اور مہاتما گاندھی کو تحریک ملتوی کرکے برطانوی حکومت سے وفاداری اور حمایت کا اظہار کرنا پڑا اور انھوں نے اپنی کوششوں کا رُخ ہندو مسلم اتحاد اور مسلم لیگ اور کانگریس کے مابین صلح اور مصالحت کی طرف موڑ دیا جس کے نتیجے میں ان دونوں جماعتوں کے درمیان میثاق لکھنؤ ۱۹۱۶ء کا معاہدہ ظہور میں آیا۔ لیکن ان کی زندگی میں فکر و عمل، جرأت، بے باکی اور جہدِ مسلسل کا وہ حقیقی دَور ۱۹۱۹ء سے شروع ہوا جب جنگِ عظیم کے خاتمے کے بعد انگریزوں کی وعدہ خلافی، رولٹ ایکٹ کی اشاعت و نفاذ اور ترکوں کے ساتھ سامراجی طاقتوں کے ناروا سلوک نے عوام کو اس طرح مشتعل کردیا کہ تمام ہندوستان

اس کی لپیٹ میں آگیا۔ مہاتما گاندھی کے ستیہ گرہ کا آغاز، جلیان والا باغ کا خونی حادثہ، خلافت کمیٹی کا قیام، آل انڈیا مسلم کانفرنس اور مسلم لیگ کے دہلی اجلاس ۱۹۱۹ء میں ڈاکٹر انصاری کا پُرجوش خطبۂ استقبالیہ وغیرہ سب اسی سلسلے کی ایسی کڑیاں ہیں جو ایک نرم دل انسان کے باغیانہ تیور کی نشاندہی کرتی ہیں جس کے نتیجے میں حکومت نے اس خطبے کو ضبط کر لیا۔

اس خطبے میں ڈاکٹر انصاری نے جہاں اہل یورپ کی پُرفریب پالیسی، اسلامی حکومتوں کے خلاف تشدد پسندانہ عمل، قتل و غارت گری، لوٹ مار اور مکر و فریب کی واشگاف الفاظ میں مذمت کی تھی وہاں انھوں نے خلافت تحریک کو وطن دوستی اور ہندو مسلم اتحاد کا مظہر قرار دیا تھا۔ اس سلسلے میں ان کا ذہن نہایت واضح، انداز نظر حق پسندانہ اور طرز عمل معتدل اور متوازن تھا جس کا اندازہ مندرجہ ذیل اقتباس سے بھی لگایا جاسکتا ہے:

> "ہمارا یہ غیر متزلزل عقیدہ ہے کہ ایک سچا مسلمان ہمیشہ ایک سچا وطن پرست ہوگا۔ اگر ہم مسلمان ترکی و ایران کے ساتھ ہمدردی کا اظہار کرتے ہیں تو ساتھ ہی ہمارے طرزِ عمل نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ ہم اپنے ہم وطنوں کے حقوق کی حمایت کرتے ہیں جو غیر ممالک میں مقیم ہیں کسی سے کم نہیں ہیں وہ حق پرست احمد محمد کچالیہ ہندوستان کا ہی ایک مسلمان تھا جو جنوبی افریقہ میں عرصے تک لڑتا رہا اور آخر تک ہمارے حقوق کے اس شیر دل علمبردار مسٹر گاندھی کی جانشینی کا پورا حق کرتا رہا۔"
>
> (بحوالہ تحریک خلافت)

یہ خطبۂ استقبالیہ آئندہ پیش آنے والے واقعات کے لیے ایسا دیباچہ ثابت ہوا کہ تحریک خلافت کی ترک موالات جیسی تحریک ہندوستان کی قومی سیاست کا حصہ بن گئی اور تمام سیاسی جماعتیں اس کے پرچم کے نیچے متحد ہوگئیں۔ اور مسلم یونیورسٹی کے بطن سے جامعہ ملیہ اسلامیہ جیسے تعلیمی ادارے کو ۱۹۲۰ء میں ظہور میں آنے کا موقع مل گیا تاکہ تعلیم و تدریس کے ساتھ قومی خدمت کے کاموں کو بھی بخوبی انجام دیا جاسکے۔ یہی وجہ ہے کہ ابتدا ہی سے جامعہ کو مہاتما گاندھی، مولانا محمد علی، حکیم اجمل خاں اور ڈاکٹر انصاری جیسے قومی رہنماؤں کی سرپرستی حاصل رہی۔

ڈاکٹر انصاری اگرچہ مسلمانوں کی مختلف سیاسی جماعتوں مسلم لیگ، انڈین مسلم کانفرنس، خلافت کمیٹی، نیشنلسٹ احرار، خدائی خدمت گار اور جمعیتہ العلماء وغیرہ سے کسی نہ کسی سطح پر وابستہ رہے تھے۔ لیکن سیاست میں ان کا نقطۂ نظر اور طرزِ عمل ہمیشہ نہ صرف سیکولر اور قومی رہا بلکہ وہ ہمیشہ مسلم جماعتوں کو قومی تحریک اور کانگریس کے قریب لانے کی کوشش بھی کرتے رہے۔ اور بحرانی دور اور مشکل حالات میں بھی گاندھی جی کو ان کی حمایت حاصل رہی۔ ۱۹۲۰ء میں جب وہ ناگپور میں مسلم لیگ کے اجلاس کی صدارت کر رہے تھے اس وقت بھی وہ کانگریس کے جنرل سکریٹری تھے اور یہ اعزاز انھیں صرف اسی سال حاصل نہیں ہوا تھا بلکہ ۱۹۲۳ء، ۱۹۲۶ء، ۱۹۲۹ء، ۱۹۳۱ء ۱۹۳۲ء میں انھیں کانگریس کا جنرل سکریٹری بننے کے لیے مجبور کیا تھا جسے ڈاکٹر انصاری پر عوام و خواص اور سیاسی رہنماؤں کے غیر معمولی اعتماد و اعتبار اور ان کی صلاحیتوں کا ایسا اعتراف بھی کہا جاسکتا ہے جس کی دوسری مثال مشکل ہی سے نظر آتی ہے۔

ڈاکٹر انصاری کی بہتر صلاحیتوں کا اظہار، کانگریس کے مدراس اجلاس ۱۹۲۷ء کا وہ خطبۂ صدارت بھی ہے جس کے آئینے میں قومی و بین الاقوامی سیاست پر اس کی نظر، قومی اتحاد اور آزادی کی بے پناہ خواہش، تنظیمی و تعمیری ذہن اور گہرے سیاسی و سماجی اور معاشی شعور کا روشن عکس دیکھا جاسکتا ہے۔ اس خطبے میں انھوں نے بچھڑے ہوئے ساتھیوں کی دوبارہ آمد پر نہ صرف خوشی اور مسرت کا اظہار کیا تھا بلکہ غیر ملکی ڈیلی گیٹوں کی موجودگی کو ہندوستان کی آزادی کے لیے نیک فال بھی قرار دیا تھا۔ اس خطبے سے یہ بھی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ملکی اور غیر ملکی معاملات پر ان کی نظر کتنی گہری تھی اور ان کے خیالات کتنے ترقی پسندانہ اور فکر میں کیسی سیاسی اور علمی بصیرت تھی اور وہ محض پُرجوش سیاسی قائد ہی نہیں تھے بلکہ ایسے مدبّر اور دانا بھی تھے جو منصوبہ بندی، حکمتِ عملی اور ضبط و تحمل پر یقین رکھتے تھے جس کا عکس اس اقتباس میں بھی موجود ہے:

> "آج بتدریج اس بات کا احساس کیا جا رہا ہے کہ دُنیا کے مختلف
> ممالک میں سیاسی مسائل کا ایک گہرا رشتہ قائم ہے اور یہ کہ
> ہندوستان کی اقتصادی اور سیاسی غلامی سے انسانیت کی پُرامن
> ترقی اور بالخصوص برطانیہ عظمیٰ کے مزدوروں کو شدید خطرات لاحق

ہیں۔ آج جب کہ شہنشاہی اور سرمایہ دارانہ مفادات کی طرف سے
ہندوستان کے خلاف اتہام سازی اور غلط ترجمانی کی ایک مہم
جاری ہے ہمیں اس جگہ ہمارے سمندر پار ممتاز ڈیلی گیٹوں کی موجودگی
نے اس بات کی امید دلائی ہے کہ دنیا کے دوسرے ممالک میں ہماری
طرح شہنشاہیت اور سرمایہ داری کی لوٹ کے شکار ہونے والے ہمارے
بھائی بندوں نے اس بات کا احساس کر لیا ہے کہ مشترکہ دشمن کا
مقابلہ کرنے کے لیے مشترکہ جدوجہد اور متحدہ اقدام کی ضرورت ہے۔"
(خطبۂ صدارت)

ڈاکٹر انصاری کے دل میں قومی مسائل کو مشترکہ کوششوں کے ذریعے حل کرنے کی یہ خواہش اس قدر شدید تھی کہ انھوں نے اس خطبے میں جہاں افریقہ کے غلام ممالک کے حوالے سے برطانیہ کے ظلم و ستم کو ہدف ملامت بنایا تھا وہاں آزادی اور غلامی کے ان بنیادی اور اقتصادی پہلوؤں کی طرف بھی واضح اشارے کیے تھے جن کے حقیقی شعور کے بغیر قوموں کو آزادی نصیب نہیں ہوتی ہے۔ اس خطبے میں انھوں نے برطانیہ کو یہ یقین دلانے کی کوشش بھی کی تھی کہ سیاسی اور اقتصادی جوے میں بندھے ہوئے بیزار اور دشمن مقبوضہ ہندوستان کے مقابلے میں آزاد ہندوستان اس کے مال کا بہتر گاہک ہوسکتا ہے' اور آزادی کے بعد ان کی یہ پیشین گوئی صحیح ثابت ہوئی۔ ڈاکٹر انصاری نے اس خطبے میں مکمل آزادی کا وہ تصور بھی پیش کیا تھا جسے کانگریس نے اپنے لاہور اجلاس ۱۹۲۹ء میں نہرو رپورٹ کی شکل میں دہرایا تھا۔

ڈاکٹر انصاری ہندوستان کی آزادی اور خود مختاری کو صرف ہندوستان کی ترقی اور امن و سلامتی کے لیے ہی ضروری تصور نہیں کرتے تھے بلکہ ان کی دوربین نگاہیں اسے ایشیائی اقوام کی آزادی' سالمیت اور بین الاقوامی امن و سلامتی کی علامت سمجھتی تھیں وہ جہاں مشترکہ جدوجہد اور مشترکہ محاذ پر یقین رکھتے تھے وہاں ان کا یہ بھی ایمان تھا کہ قومیں اپنی آزادی اپنے نظم وضبط' داخلی اور خارجی تنظیم اور تحریک کے ذریعے فاصلہ کرپاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ہمیشہ نہ صرف ہندو مسلم اتحاد اور تنظیم پر زور دیتے تھے بلکہ اُسے قومی تحریک کا لازمی عنصر اور ملک کی سلامتی اور آزادی کا ایسا ضروری حصہ بھی قرار

دیتے تھے جس کے لیے وسیع القلبی، حقیقت پسندی، سماجی مساوات اور عدم تشدد ہی بہتر ذرائع ہو سکتے ہیں۔

ایک حقیقی قائد کی طرح ڈاکٹر انصاری کی سرگرمیاں صرف سیاست تک ہی محدود نہیں تھیں۔ وہ سیاست میں اخلاق اور سماجی و اصلاحی کاموں اور عام انسانوں کی فلاح اور بہبود کے کاموں کو بھی ضروری خیال کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ سماجی زندگی کا کوئی پہلو ان کی نظر سے پوشیدہ نہیں تھا۔ چھوت چھات کے مسائل، موپلوں کے مصائب، مزدوروں کی پست حالی، کسانوں کی پسماندگی، عوام کی غربت و افلاس، نچلے متوسط طبقے کی خستہ حالی، تہذیبی اور معاشرتی زندگی کی کمزوریاں، طبقۂ نسواں کے ساتھ ظلم و ناانصافی، قومی صحت اور وبائی امراض کے لیے فکرمندی، ورزش کی اہمیت، بچوں کی شرح اموات میں اضافہ، جرائم کی کثرت اور قومی تعلیم کے مسائل وغیرہ سب کو وہ اپنی توجہ کا مستحق سمجھتے تھے۔ اپنے خطبۂ صدارت میں بھی انھوں نے حکومت اور عوام کی توجہ اس طرف مبذول کرائی تھی۔

سر سیّد کی طرح ڈاکٹر انصاری بھی ان تمام معائب و مصائب کا سبب عام جہالت اور تعلیم کے فقدان کو سمجھتے تھے۔ اس لیے جامعہ ملّیہ اسلامیہ سے ان کا تعلق محض رسمی نہیں تھا بلکہ یہ ان کے تصوّرات اور خیالات کا اظہار اور خدمت کا ایک وسیلہ بھی تھا اس لیے وہ جامعہ کو برقرار رکھنے کے لیے نہ صرف مالی امداد دیتے رہے بلکہ امیر جامعہ کی حیثیت سے اس کی رہنمائی اور سرپرستی بھی کرتے رہے۔ جامعہ ملّیہ سے ان کی جو توقعات وابستہ تھیں اس کا اندازہ جامعہ کے ان مقاصد اور دستور العمل سے لگایا جا سکتا ہے جس کی تشکیل و تعیّن میں ان کا علم و تجربہ اور بصیرت شامل ہے۔

تعلیم کے بارے میں ڈاکٹر انصاری کا نقطۂ نظر روایتی یا رجعت پسندانہ نہیں تھا بلکہ وہ تعلیم کو انسانی شخصیت و سیرت اور صلاحیتوں کے اظہار اور تہذیب کا ایسا ذریعہ تصوّر کرتے تھے جو تجسس و تلاش، تخیل اور قوتِ عمل کو تقویت پہنچا کر انسان میں خود اعتمادی کے ایسے جوہر پیدا کرتی ہے کہ زندگی کی جدوجہد میں شریک ہو کر انسان اپنی منزل تک پہنچ سکتا ہے۔ اسی لیے وہ سیاسی آزادی کی طرح تعلیم میں بھی شخصی آزادی کے قائل تھے۔ جامعہ ملّیہ اسلامیہ کی یوم تاسیس ۱۹۲۷ء کے موقع پر انھوں نے بچوں کے رسالے پیام تعلیم کے لیے جو پیغام بھیجا تھا اس میں بھی تعلیم کے اس پہلو پر زور دیا ہے جس کا یہ اقتباس ملاحظہ کیجیے:

"سالہا سال سے بچّوں کی زندگی کا مطالعہ کرنے کے بعد میں تمھیں یہ نصیحت
کرتا ہوں اور مجھے یقین ہے کہ اگر تم اس پر کاربند ہوئے تو تمھارا ذہن پوری

طرح نشوونما پائے گا اور تم بڑے ہوکر اچھے آدمی بنو گے۔ تمھاری سیرت
پر ایسے پردے نہیں پڑیں گے جو اس کی اصلیت کو چھپائیں اور وہ
نصیحت یہ ہے کہ تم اکیلے ہو یا اوروں کے ساتھ، اپنے کمرے میں ہو یا
مدرسے میں یا کھیل کے میدان میں ہر جگہ اور ہمیشہ وہ کروں جو سچ مچ
تمھارا من چاہتا ہے۔ اپنی اصلی دلی خواہش کو دباؤ مت۔ دوسروں سے
ڈر کر یا دوسروں کو خوش کرنے کی خاطر، دوسروں کی خواہ مخواہ نقالی نہ کرو۔
خود اپنی اپج سے کام کرو۔ ایسا کرو گے تو تمھارا ذہن، تمھاری سیرت،
تمھارا جسم، سب کے سب وہ اچھی سے اچھی شکل اختیار کریں جس کے
حاصل کرنے کی صلاحیت وقدرت اس میں رکھی گئی ہے۔"

(بحوالہ جامعہ کی کہانی)

یہ نیک دل، نیک سیرت انسان کے دل کی گہرائیوں سے نکلے ہوئے ایسے کلمات ہیں جو بچوں اور بڑوں دونوں کے لیے یکساں طور پر چشمۂ ہدایت کی حیثیت رکھتے ہیں۔ خود ڈاکٹر انصاری کی زندگی بھی نظریے کے اس اصول پر قائم تھی لیکن فرد کی آزادی ملک وقوم اور سماج کی آزادی، خوشحالی اور صحت کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے اس لیے وہ تمام زندگی اس کے لیے جدوجہد کرتے ہوئے ۱۰ مئی ۱۹۳۶ء کو خود زندگی سے آزاد ہو گئے۔ ان کے انتقال کے بعد ہندوستان آزاد تو ہوا لیکن متحدہ قوم اور متحدہ ملک کا وہ تصور پروان نہیں چڑھ سکا جس کے لیے ڈاکٹر انصاری نے قربانی دی تھی۔ ●●

جامعہ ملّیہ کے نامور فرزند
قاضی عبدالحمید زبیری

اکبر رحمانی

ہندوستان کی تحریکِ آزادی میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے جن فرزندوں نے حصّہ لیا اُن میں خاندیش کے ممتاز سیاسی رہنما ڈاکٹر قاضی عبدالحمید زبیری کا نام امتیازی حیثیت رکھتا ہے. اگرچہ کانگریسی لیڈروں کے متعصبانہ رویّے کی وجہ سے وہ تقسیم سے چند سال قبل مسلم لیگ میں شامل ہو گئے تھے اور آزادی کے بعد پاکستان ہجرت کر گئے تھے لیکن علاقہ بمبئی خصوصاً خاندیش میں قومی خیالات کو پروان چڑھانے، مسلمانوں میں تعلیم کو فروغ دینے اور جدوجہد آزادی میں انھوں نے جو حصّہ لیا وہ ناقابلِ فراموش ہے۔ موجودہ نسل اس عظیم دانش ور اور قومی رہنما کی تعلیمی و سیاسی خدمات سے ناواقف ہے۔ اب تک کسی نے اُن کے حالاتِ زندگی جاننے اور اُن کی سیاسی، تعلیمی اور ادبی خدمات کو نمایاں کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اُن کے صاحبزادے قاضی سلیم احمد (کراچی) نے اپنے والد کا مختصر تعارف روزنامہ جنگ کراچی میں شائع کیا ہے لیکن یہ نہایت تشنہ ہے اور قاضی عبدالحمید کی شخصیت اور خدمات کا احاطہ نہیں کرتا۔

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید زبیری ایک اعلیٰ درجے کے سیاست داں، ممتاز ادیب، بلند پایہ صحافی، ماہرِ تعلیم اور ایک عظیم مفکر اور دانش ور تھے۔ وہ ایک خوش بیان مقرر بھی تھے۔ خاندیش میں اُن جیسا اعلیٰ تعلیم یافتہ نہ مسلمانوں میں تھا نہ ہندوؤں میں۔ انھیں اُردو اور فارسی کے علاوہ

انگریزی اور جرمن زبانوں پر بھی مہارت حاصل تھی۔

اُن کا تعلق ضلع مشرقی خاندیش (موجودہ نام ضلع جلگاؤں) کی تحصیل بیاول کے شریف و نجیب خاندان سے تھا۔ ان کے آباو اجداد عرب سے ہجرت کر کے مغل شہنشاہ اکبر اعظم کے عہد میں ہندوستان آئے تھے اور قضاۃ کے عہدے پر فائز ہوئے تھے[1]۔ اس بات کا پتہ نہیں چلتا کہ ان کے آباو اجداد پہلے کہاں مقیم ہوئے تھے اور خاندیش میں کب پہنچے؟ یہ بات قرینِ قیاس ہے کہ شہنشاہ اکبر کے قلعہ آشیر (خاندیش) کو فتح کرنے کے بعد ہی وہ خاندیش آئے ہوں گے۔

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید زبیری ۱۹۰۶ء میں بمقام بیاول پیدا ہوئے۔ آپ کے والد کا نام عبدالصمد اور والدہ کا نام رابعہ بیگم تھا۔ آپ کے ایک بڑے بھائی بھی تھے جن کا نام غلام حسین تھا۔ قاضی سلیم احمد لکھتے ہیں:

> "آپ نے ابتدائی تعلیم اپنے ہی گاؤں میں حاصل کی۔ پھر آپ نے ناگپور کے قریب امراوتی کے انجمن اسلامیہ اسکول میں داخلہ لیا اور مزید تعلیم وہیں حاصل کی۔۔۔۔ اُس زمانے میں مولانا محمد علی جوہر، مولانا شوکت علی تحریکِ خلافت میں سرگرمی سے شریک تھے۔ اس تحریک میں گاندھی جی بھی شامل تھے۔ مولانا جوہر اور گاندھی جی کی سیاست و خطابت کا ڈنکا پورے ہندوستان میں بج رہا تھا جس کی بازگشت انگلستان میں بھی سنائی دے رہی تھی۔ جب تحریکِ خلافت کے دوران مولانا جوہر ناگپور کے اسٹیشن پر تشریف لائے تو جواں طالبعلم قاضی عبدالحمید کا دل ان کی باتوں نے موہ لیا۔"[2]

اس طرح طالب علمی ہی کے زمانے سے اُن کے دل میں انگریزوں کے خلاف نفرت پیدا ہوگئی تھی۔

قاضی عبدالحمید، مولانا محمد علی کی شخصیت، ان کے افکار و نظریات اور شعلہ بیانی سے بے حد متاثر تھے۔ وہ تحریکِ خلافت میں حصہ لیتے تھے۔ قومی تحریکوں میں شریک ہوتے تھے۔ اُن کے دل میں قومی خیالات اور حب الوطنی کے جذبات موجزن تھے۔ وہ مولانا محمد علی سے اتنے متاثر تھے کہ میٹرک پاس کرنے کے بعد اعلیٰ تعلیم کے لیے انھوں نے جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں داخلہ لیا۔ بڑے

بھائی اور دیگر رشتہ داروں نے بے حد سمجھایا اور انھیں دہلی جانے سے روکا مگر وہ نہ مانے۔ حالانکہ ناگپور اور بمبئی میں اعلیٰ تعلیم کی ساری سہولت موجود تھی لیکن انھوں نے قومی درس گاہ میں تعلیم حاصل کرنے کو ترجیح دی۔ قاضی سلیم احمد لکھتے ہیں :

"آپ اپنے بڑے بھائی کے منع کرنے کے باوجود عازم دہلی ہوئے جہاں جامعہ ملیہ دہلی کی بنیاد ڈالی جا رہی تھی۔ آپ نے شامیانوں میں قیام کیا اور مولانا محمد علی جوہر، مولانا شوکت علی، مولانا ابوالکلام آزاد اور ڈاکٹر ذاکر حسین کی نگرانی میں آ گئے۔ عبدالحمید قاضی ۱۹۲۲ء سے ۱۹۲۷ء تک جامعہ ملیہ کے طالب علم رہے۔ ۱۹۲۷ء میں آپ نے بی اے کیا اور جامعہ میں دوسری پوزیشن حاصل کی۔"[۲۳]

ڈاکٹر ذاکر حسین جیسے شفیق استاد کی رہنمائی میں آپ نے جامعہ کی تعلیم مکمل کی۔ جب تک جامعہ ملیہ میں رہے مختلف علمی و ادبی سرگرمیوں میں حصہ لیا۔ آپ وہاں طلبہ کی انجمن 'انجمن اتحاد' کے ایک بار ناظم عام (۱۹۲۵-۲۶ء) اور ایک بار نائب صدر (۱۹۲۶-۲۷ء) منتخب ہوئے۔ اس انجمن کے صدر ڈاکٹر ذاکر حسین ہوا کرتے تھے۔

انجمن کے لیے سب سے زیادہ اہم اور قابلِ فخر اس کے اعزازی اراکین کی فہرست ہے ان بزرگوں نے ازراہِ کرم اپنی ذاتِ گرامی کو انجمن سے منسوب کر کے اس کی حوصلہ افزائی فرمائی ہے۔ اور جب کبھی جامعہ میں تشریف فرما ہوتے ہیں انجمن اور اس کی سرگرمیوں کو بڑے اشتیاق اور خلوص سے پوچھتے ہیں اور اکثر انجمن کو اپنے زرّیں خیالات سے نوازتے رہتے ہیں۔"[۲۴] اعزازی اراکین میں (۱) مہاتما گاندھی (۲) مولانا فضل الحسن صاحب حسرت موہانی (۳) پنڈت جواہر لال نہرو، (۴) علامہ سید سلیمان ندوی (۵) علامہ ڈاکٹر سر محمد اقبال (۶) دیوداس گاندھی (۷) مولوی مسعود علی ندوی (۸) خالدہ ادیب خانم صاحبہ (۹) مسز سروجنی نائیڈو (۱۰) بابو سبھاش چندر بوس اور (۱۱) خان عبدالغفار خان شامل تھے۔[۲۵]

'انجمن اتحاد' کا جو دستور تھا اس کے مطابق انجمن کے کاموں کی دیکھ بھال ایک جماعت کے سپرد ہوتی تھی۔ ہر سال اس جماعت کا انتخاب ہوتا تھا۔ یہ جماعت تین عہدے داروں؛ نائب صدر،

ناظم اور ناظم دارالمطالعہ اور پانچ اراکین پر مشتمل ہوتی تھی۔ تینوں عہدیدار مدت کار پوری کرنے کے بعد انجمن کے حیاتی رکن ہو جاتے تھے اور اجلاس ہائے کابینہ میں شریک ہوکر ان کے تمام معاملات میں حصّہ لے سکتے تھے۔ انجمن کے سابق عہدیداروں کی جو فہرست دی گئی ان میں ڈاکٹر عبدالمجید زبیری کا نام نائب صدر اور ناظم عام کی فہرست میں شامل ہے۔[۶]

ڈاکٹر قاضی عبدالمجید زبیری کو مادر علمی 'جامعہ ملیہ' سے بے حد محبّت وعقیدت تھی۔ یہاں کی تعلیم وتربیت کا ان کی شخصیت وکردار پر گہرا اثر پڑا۔ اس قومی درس گاہ کی فضا میں وہ ایک محب وطن، ہندو مسلم اتحاد کے علمبردار، غیر متعصب اور ایک پکے نیشنلسٹ مسلم رہنما بن کر ابھرے۔ اس ادارے میں انھوں نے مذہب کا صحیح تصور سیکھا۔ انسانیت اور محبت کا درس ملا۔ غلامی کے خلاف نفرت پختہ ہوئی۔ یہاں کے اساتذہ اپنے اس عزیز ولائق شاگرد کو بہت چاہتے تھے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین، ڈاکٹر عابد حسین اور پروفیسر مجیب سے اُن کے نہایت قریبی اور دوستانہ مراسم تھے۔ وہ قومی اور ذاتی مسائل پر ان اساتذہ سے مشورہ لیتے تھے۔ تعلیم مکمل کرنے کے بعد بھی ڈاکٹر قاضی عبدالمجید نے جامعہ سے اپنا ناتا نہ توڑا۔ آتے جاتے رہے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین اور دیگر احباب سے خط وکتابت کرتے رہے۔ جامعہ کا احوال پوچھتے رہے۔

بی اے پاس کرنے کے بعد قاضی عبدالمجید نے بیرسٹری کی اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلستان جانے کا طے کیا۔ ایک متمول اور زمیندار گھرانے سے تعلق رکھنے کی وجہ سے بیرونی ملک جانے میں کوئی دقّت نہ تھی۔ اس لیے جب انھوں نے خاندان والوں کے سامنے اپنے ارادے کا اظہار کیا تو کسی نے مخالفت نہ کی۔ سب بخوشی تیار ہوگئے لیکن یہ شرط رکھی کہ ولایت جانے سے پہلے شادی کرلیں۔ خاندان والوں کو ڈر تھا کہیں وہ یورپ میں کسی گوری میم سے شادی نہ کرلیں۔ قاضی عبدالمجید نے اعلیٰ تعلیم کی خاطر یہ شرط مان لی۔ چنانچہ انگلستان جانے سے پہلے رئیس بیاول قاضی عبدالبصیر کی صاحبزادی تہذیب النساء بیگم سے ان کی شادی کردی گئی۔ تہذیب النساء بیگم کا تعلق اونچے گھرانے سے تھا۔ ان کے دو بھائی تھے۔ ایک قاضی عبدالسمیع (جو انکم ٹیکس کمشنر کی حیثیت سے ریٹائر ہوئے) اور دوسرے قاضی عبدالباری (جو معروف ایڈوکیٹ تھے)۔ دونوں بھائیوں کا انتقال ہوچکا ہے۔

نئی نئی شادی اور دیگر خانگی مصروفیات کی وجہ سے ان کا انگلستان جانے کا پروگرام ملتوی ہوتا رہا۔ ولایت جانے کی خواہش کا اظہار انھوں نے اپنے مشفق استادوں ڈاکٹر ذاکر حسین اور ڈاکٹر عابد حسین سے بھی کیا اور ایک دن جامعہ ملّیہ دہلی پہنچ کر اُن سے مشورہ مانگا۔ جامعہ ملّیہ دہلی سے اپنے دوست محمد علی کو ایک خط میں لکھتے ہیں :

"جمعہ کی صبح بخیر و خوبی جامعہ پہنچا۔ ... یہاں آکر ذاکر صاحب، عابد صاحب وغیرہ سب کی یہی رائے ہوئی کہ میں فوراً روانہ ہوجاؤں۔ اس میں بہت سی مصلحتیں مضمر ہیں۔ چنانچہ میں نے اپنی تقریباً تمام تیاری مکمل کر لی ہے۔ کپڑے اور تمام ضروری سامان ذاکر صاحب نے تمام دن پھر پھرا کر دلا دیے ہیں۔ کپڑے سینے کو دے دیے گئے ہیں اور پہلی اگست کو مل جائیں گے۔ دوسری کو غالباً یہاں سے روانہ ہوں گا اور چوتھی کو مکان پہنچوں گا۔ وہاں ایک ہفتہ رہ کر مدراس کے لیے روانہ ہوجاؤں گا۔ مدراس سے فرنچ کمپنی Messageries Maritimes کے جہاز Chitally سے ۱۸ر اگست کو روانہ ہوجاؤں گا۔ کولمبو کا خیال ترک کر دیا گیا۔ اس لیے کہ مدراس سے بھی مارسیلز کا وہی کرایہ ہے جو کولمبو سے۔ پھر کولمبو جانے کی مصیبت سے نجات ملی اور ریل کا خرچ کم ہوا۔ پھر یہ کہ آپ لوگوں میں سے کوئی مجھے جہاز تک پہنچا دینا چاہیں تو انھیں زیادہ تکلیف نہ ہوگی ..." (محرّرہ ۲۸ر جولائی ۱۹۲۹ء)

قاضی عبدالحمید صاحب ایک ماہ تاخیر سے یعنی ۱۸ر ستمبر ۱۹۲۹ء کو انگلستان روانہ ہوئے۔ وہ مدراس کے بجائے کولمبو سے ایک جاپانی بحری جہاز Hausan Maru میں سوار ہوئے اور عدن اور پیرس ہوتے ہوئے ایک ماہ بعد لندن پہنچے اور وہاں بار ایٹ لا کے لیے مڈل ٹمپل میں داخلہ لیا جو وہاں کا مشہور تعلیمی ادارہ تھا۔ قائدِ اعظم محمد علی جناح اور ہندوستان کے اکثر بڑے بیرسٹر یہیں کے تعلیم یافتہ تھے۔ چنانچہ اپنے دوست کو لکھتے ہیں :

"کولمبو سے لکھا ہوا خط مل گیا ہوگا۔ آٹھ دن سے اس وقت تک سوا پانی

اور آسمان کے کچھ نہیں دیکھا۔ کمبخت جہاز ہے کہ چلا جاتا ہے۔ کھانا بہت خراب ملتا ہے۔ دو دن طبیعت بہت خراب رہی۔ اب بھی کچھ اچھی نہیں ہے۔ اس جہاز پر چین کے کوئی بائیس طالب علم ہیں جن میں تین لڑکیاں یورپ تعلیم کے لیے جارہی ہیں۔ بڑا لطف رہتا ہے۔ کل انشاء اللہ جہاز عدن میں ہوگا.....“

(خط بنام محمد علی۔ محررہ ۲۴ ستمبر ۲۹ء۔ جہاز پر سے)

”..... کولمبو سے روانہ ہوکر کوئی ایک ہفتے بعد عدن پہنچے۔ سرزمین عرب کا یہ پہلا منظر تھا..... بعدہٗ سوئز ہوتے ہوئے پورٹ سعید پہنچے..... شام کے قریب ہم اٹلی اور سسلی کے درمیان سے گزرے..... علی الصباح نیند سے اٹھے تو نیپلز سامنے تھا... غرض کہ کیا کیا لکھوں مفصل حالات کے لیے سیکڑوں صفحات درکار ہیں۔“

(خط بنام محمد علی محررہ ۵ اکتوبر ۱۹۲۹ء۔ جہاز پر سے)

تمہارا خط موصول ہوا۔ کولمبو سے میں ۱۰ ستمبر کو روانہ ہوگیا تھا۔ اس لیے خط نہ مل سکا۔ میں پیرس سے براہ راست لندن آگیا۔ یہاں خدا کا شکر ہے.... میرا داخلہ مڈل ٹمپل میں ہوگیا۔ یہ میں نہیں کہہ سکتا کہ Bar کی چاروں Societies میں یہ بہترین ہے۔ چونکہ ہر ایک اپنی اپنی تعریف کے گیت الاپتا ہے، حالانکہ سب کی تعلیم ایک ہی جگہ ہوتی ہے۔ صرف شب کے Dinners ہر ایک کے اپنے Hall میں ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے میرے Temple کا ہال ضرور سب سے بڑا ہے اور لندن کے چند بڑے اور خوبصورت Halls میں شمار کیا جاتا ہے۔ مسٹر محمد علی جناح اور ہندوستان کے اکثر بڑے بیرسٹر یہیں کے تعلیم یافتہ ہیں۔ ابھی تک فیس ادا نہیں کی ہے جو ۲۷۰۰ روپیے ہوگی۔ اس لیے باقاعدہ تعلیم شروع نہیں ہوئی...“ (خط بنام محمد علی محررہ ۲۴ اکتوبر ۲۹ء، لندن)

لندن میں آپ کو اساتذہ نے فلسفے میں ایم ۔ اے اور پی ایچ ڈی کرنے کا مشورہ دیا۔ قاضی عبدالحمید اپنے اساتذہ کے مشورے پر جرمنی گئے۔ وہاں پہلے ہائیڈل برگ میں کچھ عرصے قیام کیا۔ جرمن زبان سیکھی۔ پھر شہر برلن آئے۔ اب جرمن زبان میں انھیں مہارت حاصل ہو چکی تھی۔ وہ جرمن میں لیکچر سمجھ لیتے تھے اور کتابیں بھی پڑھ لیتے تھے۔ برلن میں ان کے استاد تھے پروفیسر اشپرانگر ؒ قاضی عبدالحمید نے اپنے دوست محمد علی کو لکھا:

"پروفیسر اشپرانگر کے ساتھ فلسفۂ تعلیم پر کام کرنے کا ارادہ ہے۔ اشپرانگر سے کافی بات چیت ہوئی۔ نہایت خلیق اور ملنسار آدمی ہیں۔ مگر کام لینے میں بڑے سخت۔ مضمون ابھی تک طے نہیں ہوا ہے مگر امید ہے کہ اس ماہ طے ہو جائے گا۔"

(محررہ ۳ فروری ۱۹۳۱ء ، برلن)

جرمنی میں آپ کے ساتھیوں میں ڈاکٹر محمود حسین (سابق وائس چانسلر ڈھاکہ یونیورسٹی) اور ڈاکٹر اطہر رشید (سابق صدر شعبۂ فلسفہ لکھنؤ یونیورسٹی) شامل تھے۔ ان دونوں حضرات نے ہائیڈل برگ اور بون سے تاریخ و فلسفے میں پی ایچ ڈی کیا تھا۔ قاضی عبدالحمید نے برلن سے فلسفے میں پہلے ایم ۔ اے کیا اور پھر مشہور فلسفی کانٹ کے فلسفے پر پی ایچ ڈی کیا۔ؒ

قاضی عبدالحمید ایک جری اور بیباک رہنما تھے۔ بڑے سے بڑے جابر حکمراں کے سامنے حق بات کہتے ہوئے ڈرتے نہیں تھے۔ وہ علامہ اقبال کے اس شعر کی تفسیر تھے:

آئینِ جواں مرداں حق گوئی و بے باکی
اللہ کے شیروں کو آتی نہیں روباہی

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید جس زمانے میں جرمنی میں مقیم تھے اُس وقت وہاں کا حکمراں مشہور عالم ڈکٹیٹر ایڈولف ہٹلر تھا جو اپنے خلاف کسی بات کو برداشت نہیں کرتا تھا۔ قاضی سلیم احمد نے اپنے والد بزرگوار کا ایک جرأت آمیز واقعہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

"جرمنی میں آپ کے قیام کا ایک مشہور واقعہ ہے۔ وہاں کے مطلق العنان حکمراں ہٹلر ایک بار جلسۂ عام سے خطاب کر رہے تھے۔ اس میں قاضی

عبدالحمید بھی موجود تھے۔ ہٹلر کی پُر رعب شخصیت کے سامنے کوئی پرندہ بھی پر نہیں مار سکتا تھا لیکن ہٹلر کی کسی بات کو نوجوان قاضی عبدالحمید برداشت نہ کر سکے اور انھوں نے بھرے مجمع میں کھڑے ہوکر اپنی ناراضگی کا اظہار کیا جس پر قاضی عبدالحمید بڑی مشکل میں گرفتار ہو گئے اور ان کی جان کے لالے پڑ گئے۔ لیکن ان کے جرمن دوستوں نے ان کی خلاصی کرائی۔" [۹]

لندن میں انھوں نے بیرسٹری کا امتحان نہ دیا لیکن جرمنی سے ایم۔اے اور پی ایچ ڈی کی ڈگریاں لے کر ۱۹۲۵ء/۱۹۲۶ء میں وہ ہندوستان لوٹے اور ہندوستان کی آزادی کی جدّوجہد میں سرگرم عمل ہو گئے۔ کانگریس پارٹی میں شریک ہوکر جذبۂ آزادی کو اُبھارنے، ہندو مسلم اتحاد اور مسلمانوں کی تعلیمی حالت کو سدھارنے کی کوشش میں لگ گئے۔

قاضی سلیم احمد کا بیان ہے کہ جب قاضی عبدالحمید بار ایٹ لا کے لیے ۱۹۳۲ء میں انگلستان تشریف لے گئے تو بحری جہاز پر آپ کے ہمسفروں میں علاّمہ اقبال بھی شامل تھے۔ آپ کی روزانہ علاّمہ اقبال سے گھنٹوں ملاقات رہتی۔ آپ نے علاّمہ اقبال سے مختلف مسائل پر گفت و شنید کی جس کو آپ نے تفصیل سے 'اقبال اور اُن کی شخصیت' کے عنوان سے تحریر کیا۔ اس مقالے کو بابائے اُردو مولوی عبدالحق کے رسالے 'اُردو' دہلی نے شائع کیا۔" [۱۰]

قاضی سلیم احمد کا یہ بیان دُرست نہیں کہ قاضی عبدالحمید ۱۹۳۲ء میں بار ایٹ لا کے لیے انگلستان تشریف لے گئے تھے۔ اس سے قبل قاضی صاحب کے اپنے دوست محمد علی کو لکھے گئے خطوط کی روشنی میں بیان کر چکا ہوں کہ وہ بیرسٹری کے لیے ۱۸ ستمبر ۱۹۲۹ء کو انگلستان روانہ ہوئے تھے۔ قاضی سلیم احمد نے یہ نہیں بتایا کہ علاّمہ اقبال ۱۹۳۲ء میں انگلستان کیوں گئے تھے؛ لیکن رسالہ 'اُردو' اقبال نمبر بابت اکتوبر ۱۹۳۸ء میں ڈاکٹر قاضی عبدالحمید زبیری کا جو مقالہ بعنوان 'اقبال کی شخصیت اور اس کا پیغام' (ص ۱۸۶) شائع ہوا ہے۔ اس میں مضمون نگار نے اقبال سے تعارف کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

"مجھے خیال بھی نہ تھا کہ علاّمہ اقبال مرحوم کے ساتھ مجھے کچھ دن گزارنے اور

خود ان کی زبانی ان کے خیالات سننے کا موقع ملے گا لیکن قسمت کی یاوری دیکھیے کہ علامہ اقبال جس وقت دوسری گول میز کانفرنس ۱۹۳۴ء میں مسلمانانِ ہند کے وفد کے صدر کی حیثیت سے لندن جا رہے تھے تو میرا اُن کا ساتھ جہاز پر ہو گیا۔ افغان قونصل جنرل اور بمبئی کے دیگر معزز اشخاص ان کو الوداع کہنے کے لیے اطالوی جہاز پر آئے ہوئے تھے۔ جہاز کے عرشے ہی پر میں نے ان سے اپنا تعارف ایک دوست کے ذریعے کرا لیا اور اس بات کی اجازت چاہی کہ میں گاہے بگاہے ان کی خدمت میں حاضر ہو سکوں جسے انھوں نے نہایت خندہ پیشانی سے منظور فرمایا۔ میں دوسرے روز ہی ناشتے کے بعد ان کی خدمت میں حاضر ہو گیا۔ علامہ مرحوم نے جس محبت اور توجہ کے ساتھ میرے تمام سوالات کے جوابات عنایت فرمائے اس سے میں ان کے تبحرِ علمی کے ساتھ ان کے وسیع اور سادگی کا بھی قائل ہو گیا۔ علامہ مرحوم کی طبیعت اس وقت علیل تھی اور وہ کیبن ہی میں اپنا تمام وقت لیٹے لیٹے گزارتے تھے۔ جب میں روانہ ہونے لگا تو فرمایا کہ بغیر تکلف جب طبیعت چاہے آیا کرو۔ اب تو میں روزانہ ان کی خدمت میں حاضر ہونے لگا۔ صبح ناشتے کے بعد جاتا اور دوپہر کے کھانے کے وقت وہاں سے واپس ہوتا اور پھر شام کے پانچ بجے سے سات بجے تک اُن کے ساتھ وقت گزرتا۔ یہ سلسلہ تقریباً دو ہفتے تک جاری رہا۔ بالآخر ہمارا جہاز وینس پہنچ گیا اور میری زندگی کے یہ زرّیں ترین اوقات ختم ہو گئے۔ میں وہاں سے سیدھا لندن چلا گیا اور علامہ مرحوم پیرس میں اپنے ایک دوست کے ہاں کچھ دنوں کے لیے ٹھہر گئے۔“ [11]

قاضی صاحب نے دوسری گول میز کانفرنس کا سنہ ۱۹۳۴ء تحریر کیا ہے جو شاید سہوِ کاتب ہے۔ ۱۹۳۲ء بھی درست سنہ نہیں ہے۔

علامہ اقبال نے دوسری اور تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کی تھی۔ دوسری گول میز

کانفرنس میں شرکت کے لیے وہ بمبئی سے ۱۲ر ستمبر ۱۹۳۱ء کو "ملوجا" نامی جہاز کے ذریعے روانہ ہوئے تھے۔ اس جہاز میں اُن کے جو ہمسفر تھے ان میں سرعلی امام، ان کی بیگم، نواب صاحب چھتاری، خان بہادر حافظ ہدایت حسین، جسٹس سہروردی، شیخ مشیر حسین قدوائی اور اودھ کے دو نوجوان تعلقہ دار تھے۔[۱۲] اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ دوسری گول میز کانفرنس کو جاتے ہوئے علامہ اقبال سے ڈاکٹر قاضی عبدالحمید زبیری کی ملاقات نہ ہوئی تھی۔ تاریخ بیان کرنے میں اُن سے سہو ہوا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ قاضی عبدالحمید یورپ میں تین سال رہنے کے بعد اپنے وطن لوٹے تھے، اور یہاں چند ماہ رہنے کے بعد وہ پھر اپنی تعلیم کی تکمیل کے لیے ۱ر اکتوبر ۱۹۳۲ء کو بمبئی سے ایک اطالوی جہاز "کونٹے روسو" کے ذریعے یورپ روانہ ہوئے۔ اسی جہاز سے علامہ اقبال تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے لندن جارہے تھے۔ اس طرح پہلی بار قاضی عبدالحمید کا علامہ سے تعارف ہوا۔ وینس تک دونوں کا ساتھ رہا۔ وینس سے علامہ اقبال بذریعہ ریل پیرس گئے اور قاضی صاحب سیدھے لندن روانہ ہوگئے۔

ولایت جانے سے قبل ڈاکٹر قاضی عبدالحمید کی شادی اس لیے کردی گئی تھی کہ وہ ولایت میں کسی گوری میم سے شادی نہ کرلے لیکن وہ بات ہو کر رہی جس کا اندیشہ تھا۔ قاضی صاحب کی ایک قریبی رشتے دار بیگم حمیدالدین قاضی (مقیم بمبئی) نے راقم الحروف کو بتایا کہ جب عبدالحمید جرمنی میں تعلیم حاصل کررہے تھے اُس وقت ایک جرمن لڑکی سے ان کا معاشقہ ہوگیا تھا اور پھر دونوں نے شادی بھی کرلی تھی۔ جب وہ ہندوستان لوٹے تو اپنی جرمن بیوی کو لے کر بمبئی ہی میں رہنے لگے تھے۔ اس جرمن خاتون سے ایک خوبصورت لڑکا بھی تھا۔ اس شادی سے ڈاکٹر عبدالحمید کی پہلی بیوی تہذیب النسا بیگم سخت ناراض تھیں۔ خاندان کے لوگ بھی خفا تھے۔ آخر مجبور ہوکر انھوں نے اپنی جرمن بیوی کو طلاق دے دیا۔ وہ بچے کو لے کر اپنے وطن چلی گئی۔ کہتے ہیں کہ لڑکا نہایت ذہین اور ہوشیار تھا۔ اُس نے اعلیٰ تعلیم حاصل کی اور مصر میں کسی بڑے عہدے پر فائز ہوا۔ (واللہ اعلم بالصواب)

یورپ سے لوٹنے کے بعد ڈاکٹر قاضی عبدالحمید نے بمبئی کو اپنی سیاسی سرگرمیوں کا مرکز و محور بنایا۔ بمبئی میں جامعہ کے سابق طالب علم معین الدین حارث "اجمل" کے نام سے اخبار نکال رہے تھے۔ انھوں نے بھی اپنے خیالات کی تبلیغ و اشاعت کے لیے بمبئی سے ایک ہفتہ وار

اخبار بیداری* جاری کیا۔ انگریز حکومت کے خلاف باغیانہ تحریروں کی وجہ سے یہ اخبار اکثر حکومت کے عتاب کا شکار ہوتا تھا جس کی وجہ سے یہ اکثر بند رہتا تھا۔ اس اخبار کو جاری رکھنے میں انھیں کافی نقصان برداشت کرنا پڑا۔ دراصل صحافت کو انھوں نے کبھی بھی حصولِ زر کا ذریعہ نہیں بنایا۔ وہ ایک بیباک اور نڈر صحافی تھے۔ اخبار بیداری کتنے عرصے جاری رہا اس کا پتہ نہ چل سکا۔

ڈاکٹر قاضی عبدالمجید جامعہ کے طرزِ فکر کے نمائندہ تھے۔ وہ ایک سچے مسلمان تھے۔ اُن کی نظر میں 'مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا'۔ اسلام کی حقانیت کو ثابت کرنے کے لیے انھوں نے تحریر و تقریر دونوں سے کام لیا۔ قومی اور بین الاقوامی دونوں سطحوں پر انھوں نے اسلام کے پیغام امن، محبت اور مساوات کو پیش کیا۔ ماہنامہ جامعہ دہلی کے شمارہ اکتوبر ۱۹۳۶ء میں ان کی وہ تقریر شائع ہوئی ہے جو انھوں نے مذاہب عالم کی کانگریس کے اجلاس منعقدہ لندن میں 'جدید تمدنِ انسانی کی تخلیق اور اسلام' کے عنوان سے کی تھی۔ اس کانفرنس سے متعلق ڈاکٹر قاضی عبدالمجید نے مدیر جامعہ کو لندن سے ایک خط لکھا جس میں وہ کانفرنس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "مکرمی مدیر جامعہ، گزشتہ دو ہفتوں یعنی ۳ر جولائی سے لے کر ۱۸ر جولائی تک یہاں مذاہب عالم کی کانگریس کے اجلاس منعقد ہوئے اس کانگریس کا پہلا اجلاس چکاگو (شکاگو) امریکہ میں چند سال قبل منعقد ہوا تھا۔ اس کا مقصد دنیا کے تمام مذاہب میں رواداری اور اتحاد پیدا کرنا ہے۔ یہ کانگریس یہ نہیں چاہتی کہ دنیا کے تمام مذاہب کی جگہ ایک مذہب کا قیام کیا جائے بلکہ اس کا مقصد ہے کہ تمام مذاہب اپنی انفرادیت قائم رکھیں۔ لیکن ان روحانی بنیادوں پر جو تمام مذاہب میں مشترک ہیں ایک دوسرے سے دنیا میں امن و امان قائم کرنے کے لیے

---

* مضمون از قاضی سلیم احمد

اتحاد عمل کریں۔ اس کا طریقۂ کار یہ ہے کہ دنیا کے مذاہب کے رہنما، فلسفیوں اور سائنس دانوں کو ایک جا متحد کرکے ان مسائل پر غور کیا جائے اور دنیا کے لیے ایک لائحۂ عمل مرتب کیا جائے۔

اپنے اس مقصد میں یہ کانگریس اس سال نہایت کامیاب ہوئی ہے۔ دنیا کے تمام مذاہب کے عظیم الشان رہنما اس میں شامل تھے۔ مثلاً کینن بری (انگلستان) نے مسیحیت، رابی ڈاکٹر مانک (امریکہ) نے یہودیت، ڈاکٹر رادھا کرشنن (ہندوستان) نے ہندویت، ڈاکٹر ٹی سوزر کی (جاپان) نے بدھ مت، خالدہ ادیب خانم (ترکی) نے اسلام اور مسٹر لوم لینڈو (فرانس) نے ایک آزاد مذہب پر تقاریر کیں۔

ان عام جلسوں کے علاوہ بیس جلسوں میں مذہب کے مختلف پہلوؤں پر مختلف نقطہ ہائے نظر سے مفکرین پڑھے اور تقاریر کیں۔ ہر جلسے کا ایک نہایت قابل صدر ہوتا تھا اور مباحثہ ایک دوسرا ماہر فن شروع کرتا تھا۔ مباحث کا احیاء بسا اوقات نہایت بلند ہوتا تھا۔ اس وقت میں ان تمام مضامین کا ذکر نہیں کرسکتا اور نہ ان مباحث کا ملخص بیان کرسکتا ہوں۔ کاش کہ میں جامعہ کے لیے یہ کرسکتا۔ بہرصورت جو مضامین مجھے سب سے زیادہ پسند آئے اور جو متفقہ طور پر تمام اہلِ کانگریس نے بھی بہترین تسلیم کیے وہ مندرجہ ذیل ہیں۔ اگر فرصت نصیب ہوئی تو بعض کے ترجمے جامعہ کے لیے ارسال کروں گا۔

کنفوشس کی تعلیمات	پروفیسر ہونگ (چین)
اصل مذہب اور مذاہب عالم	ڈاکٹر سر رادھا کرشنن (ہندوستان)
جہالت اور عالمگیر اتحاد	ڈاکٹر سوزر کی (جاپان)
سائنس اور مذہب	پروفیسر ہالڈین (انگلستان)
اتحاد عالم کی راہ میں رکاوٹیں	ڈاکٹر اسٹائن (جرمنی)

آزادانہ مذہبی تخیل	موسیو شلمرگ (فرانس)
اتحادِ عالم کے لیے ایک لائحہ عمل	شیخ جامعہ ازہر المراغی (مصر)
روحانیت کا حق	پروفیسر....... (فرانس)
اسلام اور اتحاد اسلام	سر عبدالقادر (ہندوستان)

جس جوش، جس عالمانہ انداز اور روحانی کیفیت کے ساتھ مقالے پڑھے گئے اور اس پر مباحث ہوئے وہ بیان سے باہر ہے۔ اختتام پر ایک عظیم الشان جلسہ ہوا جس میں کانگریس کے مباحث کا خلاصہ پیش کیا گیا۔ تقریباً مندرجہ ذیل باتوں پر سب متفق تھے :

(۱) دُنیا میں ایک عمیق روحانی انقلاب کی ضرورت ہے۔ اور یہ اس طرح ہوسکتا ہے کہ مذاہب اپنے بنیادی روحانی سرچشمے کی طرف رجوع کریں۔

(۲) اتحاد عالم مذاہب کے ذریعے صرف اس طرح حاصل ہوسکتا ہے کہ تمام مذاہب کو فنا نہ کیا جائے بلکہ ان کی بہترین تعلیمات کو قائم رکھا جائے اور تمام مذاہب میں انتہائی آپسی رواداری اور محبت ہو۔

(۳) مذاہب کی بنیادی محبت اور مساوات کی روح کے ذریعے موجودہ اخلاقی، سیاسی اور معاشی مسائل وغیرہ کو حل کرنے کی کوشش کی جائے

اس جلسے کے بعد کانگریس کو منظم کیا گیا اور اس کی ایک کونسل بنائی گئی جس میں تمام دنیا کے نمائندے ہیں۔ اسی کانگریس کے صدر مہاراجہ گائیکواڑ (بڑودہ) ہیں اور منتظم اعلیٰ مسٹر ڈوانس ینگ ہز بینڈ جن کی غیر معمولی محنت اور قابلیت کے باعث اس کانگریس کا لندن میں انعقاد ہوا۔ کانگریس کے اختتام کے بعد سب کانگریس کی کامیابی پر سب مطمئن تھے۔ محبت اور رواداری کے وہ مناظر دیکھنے میں آئے جس کے لیے انسان کی آنکھ ترستی ہے۔ ہر شخص کو خوشی تھی کہ ایسے زمانے میں جب کہ دنیا میں جنگ وجدل کی تیاریاں ہورہی ہیں۔ لیگ آف نیشن اپنے مقاصد میں ناکامیاب ہورہی ہے

جب کہ دنیا کے سیاست داں موجودہ تمدن کی گتھیوں کو سلجھانے سے عاجز ہیں۔ ایک ایسی عظیم الشان کانگریس کی بنیاد ڈالی گئی جو دنیا میں صلح و آشتی کے لیے مشعل راہ ثابت ہوگی۔ واقعتاً دنیا کے کونے کونے سے سیکڑوں اقوام و ملل کے نمایندوں کا یکجا جمع ہوجانا روح انسانیت کی یکسانیت کی بین دلیل ہے۔ ہر شخص خود اور مساوات انسانی کی بنیاد پر انسانیت کو مجمع کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ عیسائی، ہندو اور دیگر مذاہب کے لیے خدا کی وحدانیت کی اس طرح تلقین کرتے تھے گویا کہ خالص مسلم ہیں۔ میرے لیے یہ اس بات کا ثبوت تھا کہ گذشتہ چودہ سو برس میں اسلام کی تعلیمات نے کس قدر توحید کے تسلیم کروانے میں غیر شعوری طور پر دنیا کے تفکرات پر اثر کیا ہے۔

خوش قسمتی سے مجھے بھی "جدید تمدن انسانی کی تخلیق اور اسلام" پر کانگریس کے منتظمین کی عنایت سے تقریر کرنے کا موقع مل گیا۔ میں اپنی تقریر کا ترجمہ ناظرین جامعہ کے لیے ارسال کررہا ہوں۔ اس میں اسلامی نقطۂ نظر سے گو کہ مختصراً تمام تمدنی مسائل سے بحث کی گئی ہے جو اس وقت دنیا کے پیش نظر ہیں۔ مجھے بہت خوشی ہے کہ میری تقریر بہت پسند کی گئی اور دنیا کے بعض عظیم الشان لوگوں نے مجھے اس پر مبارکباد دی۔ امید ہے کہ یہ آپ کے لیے بھی یہ باعث دلچسپی ہوگی۔ اس لیے جامعہ میں شائع فرما کر ممنون فرمایئے۔ جو لوگ مذاہب عالم کی کانگریس کے متعلق مزید معلومات چاہتے ہوں وہ مندرجہ ذیل پتے پر خط و کتابت کریں:

Organising Secretary

Arthur Jackman

World Congress of Faiths

7 Bedford Saqure London w.e.f.

اس کانگریس کا دوسرا جلسہ ۱۹۳۸ء میں ہندوستان میں منعقد
ہوگا۔ اس کے بعد ۱۹۴۰ء میں امریکہ اور ۱۹۴۲ء میں جاپان میں اجلاس
ہوں گے۔ والسلام

خاکسار عبدالحمید[۱۳]

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید ایک نیشنلسٹ مسلمان تھے۔ کٹر کانگریسی تھے۔ ہندو مسلم اتحاد کے علمبردار تھے۔ ۱۹۳۹ء میں کانگریسی رہنما دھناجی نانا چودھری کی کوششوں سے بیاول میں تمام مذاہب کے ماننے والوں کا جو جلسہ ہوا تھا اس کی صدارت ڈاکٹر قاضی عبدالحمید فرمائی تھی۔ انھوں نے اپنی تقریر میں ہندو مسلم اتحاد پر زور دیا تھا۔ پہلی بار اس موقع پر تمام فرقے کے لوگوں نے ایک ساتھ کھانا کھایا تھا۔ سہی بھوجن کا یہ پروگرام دھناجی نانا چودھری نے کیا تھا۔

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید نے مسلمانانِ خاندیش کو کانگریس کی طرف راغب کرنے کی بے حد کوشش کی لیکن وہ کامیاب نہ ہوسکے۔ اس علاقے کے مسلمانوں کی اکثریت 'مسلم لیگی' تھی۔ اونچے طبقے کے مسلمان کانگریس میں تھے اور یہ بااثر اور بارسوخ تھے۔ مسلمانوں میں قومی خیالات کو فروغ دینے کے لیے انھوں نے ہر طرح کی کوشش کی۔ ڈاکٹر ذاکر حسین کی ایما پر بیسک ایجوکیشن سنٹر قائم کیا تو مسلمانوں نے سخت مخالفت کی۔ یہ وردھا تعلیمی اسکیم کے نام سے مشہور تھی۔ ۱۹۳۷ء کے انتخابات کے بعد جن صوبوں میں کانگریسی حکومتیں قائم ہوئی تھیں ان ریاستوں میں یہ اسکیم نافذ کی گئی تھی لیکن اس تعلیمی اسکیم کو جس کا مقصد ہندوستانیوں میں قومی شعور پیدا کرنا اور خود اعتمادی پیدا کرنا تھا اسے مسلم لیگ نے فرقہ وارانہ رنگ دے کر شدت سے اس کی مخالفت کی۔ خاندیش میں بھی مسلم لیگی عناصر نے اپنے آقاؤں کے اشارے پر 'قومی بنیادی تعلیم' کی بغیر سمجھے بوجھے پُر زور مخالفت کی۔ اس اسکیم کے خلاف تحریک چلائی گئی۔ مظاہرے ہوئے لیکن ڈاکٹر قاضی عبدالحمید کے پایۂ استقلال میں جنبش نہ آئی۔ انھوں نے بیسک ایجوکیشن کے متعلق عام میں پھیلی غلط فہمیوں کے لیے تقریریں کیں۔ پمفلٹ شائع کیے۔ راقم کو دیوتا گری رسم الخط میں ایک پمفلٹ دستیاب ہوا ہے جسے یہاں نقل کیا جارہا ہے:

"میرے لیے اگر ممکن ہوتا کہ میں ہر مسلمان بچے کے والدین سے

مل سکتا تو میں بخوشی اُن سے ملتا اور اُن کی بچوں کی زندگی کے متعلق تمام باتیں انھیں سمجھاتا۔ اس وقت میں اپنے دل کی آواز اس تحریر کے ذریعے اُن تک پہنچانا چاہتا ہوں اور جو حضرات مجھ سے ملنا چاہیں وہ ہر وقت مجھ سے آکر مل سکتے ہیں۔

'بنیادی قومی تعلیم' کے متعلق جس کا تجربہ اُردو اسکول میں اس وقت کیا جا رہا ہے، طرح طرح کی غلط افواہیں پھیلائی جا رہی ہیں۔ اس لیے اس کی مختصر تعریف اور مقاصد کو جان لینا ضروری ہے۔ آج سے بیس برس پہلے ہندوستان کے بڑے بڑے ماہرینِ تعلیم کو یہ احساس پیدا ہوا کہ ہماری موجودہ تعلیم میں بہت سی خرابیاں ہیں۔ مثلاً وہ لڑکوں کے اخلاق خراب کر دیتی ہے، انھیں کاہل بنا دیتی ہے، اس کی روزی کا کوئی انتظام نہیں کرتی۔ وہ مذہب اور تمدن سے واقف نہیں کراتی وغیرہ ان خرابیوں کو دور کرنے کے لیے مسلمانوں میں مولانا محمد علی مرحوم اور ہندوؤں میں مہاتما گاندھی نے کوشش کی۔ چنانچہ مسلمانوں میں مولانا محمد علی مرحوم، حکیم اجمل خاں مرحوم، مولانا محمود الحسن شیخ الہند نے جامعہ ملیہ اسلامیہ کی بنیاد ڈالی اور یہ جامعہ گذشتہ بیس برس سے نہایت ایثار و استقلال اور خاموشی کے ساتھ مسلمانوں کی خدمات انجام دیتی رہی۔ اب جب کہ ۱۹۳۷ء میں عوام کی حکومتوں کا ہندوستان پر قبضہ ہوا تو وہاں بھی یہ چیز سرکاری طور پر شروع کی گئی تاکہ قدیم تعلیم کی تمام خرابیاں دور کی جائیں۔ اس تعلیم کا نصاب جناب ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب پرنسپل جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی، جناب غلام السیدین صاحب سابق پرنسپل علی گڑھ ٹریننگ کالج و ڈائرکٹر تعلیمات محکمۂ کشمیر نے دیگر لوگوں کے ساتھ اس طرح مرتب کیا کہ قدیم تعلیم کی تمام خرابیاں دور ہو جائیں۔

چنانچہ اس نصاب میں۔ (ملاحظہ ہو بنیادی قومی تعلیم کا نصاب

شائع کردہ جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی)
(۱) اسلامی مذہب اور تمدن کی معلومات۔ (۲) اخلاق تعلیم خصوصاً باہمی امداد اور میل ملاپ پر بے حد زور دیا گیا۔ (۳) ملک و وطن سے محبت پیدا کرنے پر زور دیا گیا تاکہ لوگ اپنے وطن سے محبت کریں۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے کہ "حب الوطن من الایمان" یعنی وطن کی محبت ایمان کا حصہ ہے۔ (۴) غریبوں سے محبت کرنے پر زور دیا گیا تاکہ بچے جاگے شہری بن کر ان کی غربت دور کرنے کی کوشش کریں۔
(۵) دست کاری کو نصاب میں شامل کیا گیا تاکہ بچے صرف کتاب کے کیڑے نہ بنیں بلکہ ذہن کے ساتھ ہاتھ سے بھی کام کرنا سیکھیں اور ان کی دماغی اور جسمانی نشوونما ساتھ ساتھ ہو۔ چنانچہ تھوڑی تھوڑی باغبانی، کتابی اور...... کے کام کا اضافہ کیا گیا۔ عملی کام کے ذریعے تعلیم ایک جدید ترین تعلیمی اصول ہے جسے امریکہ و جرمنی اور انگلستان وغیرہ نے تسلیم کیا ہے اور وہاں کے بہترین مدرسے اسی اصول پر چل رہے ہیں تعلیم کے اس اصول کو جو دوسرے ملکوں میں کامیاب ثابت ہو چکا ہے۔ ہندوستان میں رائج کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ (۶) اس تعلیمی اسکیم کا کسی خاص سیاسی پارٹی سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ چنانچہ حکومتِ ہند کی طرف سے مقرر کردہ بنیادی تعلیمی بورڈ میں کانگریسی بھی شامل ہیں اور مسلم لیگی بھی۔ وہ وہاں بحیثیت کانگریسی اور لیگی کے کام نہیں کرتے ہیں بلکہ بحیثیت ماہرین تعلیم کے۔ ڈاکٹر سر ضیاء الدین احمد صاحب سابق وائس چانسلر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی اور ممبر مرکزی اسمبلی جو مسلم لیگ میں سب سے بڑے ماہر تعلیم ہیں، اس بورڈ کے ممبر ہیں اور اس اسکیم کی زبردست تائید میں ہیں۔ اسی طرح حکومتِ کشمیر بھی ایک مسلم ڈائرکٹر کی سرکردگی میں اس اسکیم کو زور شور سے جاری کر رہی ہے۔ ریاست حیدرآباد

میں بھی اس کو رائج کرنے کی کوشش ہو رہی ہے۔ تعلیمی اعتبار سے چونکہ یہ بہتر اسکیم ہے اس لیے تمام صوبوں کے گورنر اس میں دلچسپی لے رہے ہیں اور اسے چلا رہے ہیں۔ اس اسکیم کے غیر سرکاری بورڈ کے صدر بھی ایک مسلمان جناب ڈاکٹر ذاکر حسین خاں صاحب پرنسل جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی ہیں۔ جو انتہائی قربانیوں سے مسلمانوں کے مذہب، تمدن اور زبان کی خدمت انجام دے رہے ہیں۔ ان تمام باتوں سے آپ کو معلوم ہو گیا کہ یہ اُردو بنیادی اسکیم نہ تو مسلمانوں کے مذہب کے خلاف ہے اور نہ ان کے تمدن کے خلاف ہے بلکہ اس کے برخلاف وہ مسلمانوں کے مذہب، تمدن اور زبان کی زیادہ سے زیادہ خدمت اور حمایت کرتی ہے۔ جو لوگ اپنی مکاری اور عیاری سے مسلمانوں کو دھوکہ دینا چاہتے ہیں وہ جھوٹے ہیں اور ان لوگوں پر جو مسلمانوں کی سچی خدمت کرنا چاہتے ہیں بہتان باندھتے ہیں۔ مسلمانوں پر جب کوئی آفت آتی ہے تب گھر سے باہر نہیں نکلتے بلکہ بھاگ جاتے ہیں۔

برادرانِ اسلام تم بہت خوابِ غفلت میں سو چکے ہو۔ خود غرض لوگوں نے تم کو بہت دھوکے دیے۔ ہمیشہ تم کو غلط راستے پر ڈالا۔ اب خدا کے واسطے اگر خود نہیں سنبھل سکتے تو کم از کم اپنے بچوں کی خدمت ہمیں کرنے دو تاکہ وہ سچے، با اخلاق مسلمان بنیں اور اسلامی جذبے سے ملک کے غریبوں کی غربت دور کریں اور خود بھی باعزت زندگی گزاریں۔ تمھارے بچے تمھارے پاس خدا کی امانت ہیں اور اگر ان کی صحیح اور بہتر تعلیم کے راستے میں تم آڑے آؤ گے تب خدا کو تمھیں جواب دینا ہوگا۔

تاریخ: ۳ ،۵ ،۱۹۴۰ء

احقر

عبدالمجید قاضی پی ایچ ڈی

ان کی اس درخواست کا خاندیش کے مسلمانوں پر کوئی اثر نہ ہوا مسلم لیگ نے سخت احتجاج کیا۔ آخر اُردو بیسک سنٹر بند کر دیا گیا جس سے وہ بددل ہو گئے۔ کانگریس میں بھی انھیں وہ عزت اور مرتبہ نہ ملا جس کے وہ مستحق تھے۔ بالآخر وہ کانگریس چھوڑ مسلم لیگ میں شامل ہو گئے۔

ان کے صاحبزادے قاضی سلیم احمد کہتے ہیں :

"جلد ہی آپ پر یہ بات آشکار ہو گئی کہ انگریز ہندوستان سے نکل بھی گئے تو مسلمان ہندوؤں کے غلام بن جائیں گے اور ہندوستان میں مسلمانوں کا مستقبل تاریک ہو جائے گا۔ اسی لیے آپ نے کانگریس چھوڑنے کا فیصلہ کیا۔ اور قائدِ اعظم کی قیادت میں مسلم لیگ میں شمولیت اختیار کر لی۔۔۔۔ کانگریس سے آپ کے استعفٰی کی خبر کو بی بی سی نے نشر کیا۔ آپ کو آل انڈیا مسلم لیگ کی کونسل میں قائدِ اعظم، شہیدِ ملت، چودھری خلیق الزماں وغیرہ کے ساتھ شامل کیا گیا۔ آپ ۱۹۴۲ء میں قائدِ اعظم اور محترمہ فاطمہ جناح کے ساتھ بمبئی مسلم لیگ کی پچیس رکنی مجلس میں شامل رہے۔ آپ خطابت کے بادشاہ تھے اور بمبئی جیسے بڑے شہر اور دیگر شہروں میں خطابت کا مظاہرہ کرنے اور مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر لانے کی کوشش میں مصروف رہے۔ قائدِ اعظم نے آپ کو صوبہ بمبئی کی مسلم لیگ کا سالار بھی مقرر کیا۔ آپ نے قائدِ اعظم کی زیرِ صدارت ہونے والے آل انڈیا مسلم لیگ کے اکثر اجلاسوں میں شرکت کی اور اپنے خیالات پیش کیے۔ ان میں سے دہلی کا اجلاس بہت مشہور رہا ہے جس میں آپ نے حکومتِ الٰہیہ کا نظریہ پیش کیا۔ اس کی تفصیلات بتاتے ہوئے مشہور محقق سید شریف الدین پیرزادہ اپنی مشہور کتاب ـــــ میں تحریر کرتے ہیں کہ مسلم لیگ کے ایک حلقے کا خیال تھا کہ پاکستان میں اسلامی حکومت قائم کی جائے اور بمبئی کے ڈاکٹر قاضی عبد الحمید نے ایک قرارداد پیش کی جسے انھوں نے اپریل ۱۹۴۳ء کی آل انڈیا مسلم لیگ کی دوسری نشست میں پیش کیا۔ اُن کا خیال تھا کہ

حکومت صرف اللہ کی ہے اور پاکستان میں حکومتِ الٰہیہ قائم کی جائے
جو رسول اللہ صلی اللہ و آلہ وسلم و خلفائے راشدین کے دیے ہوئے
اصولوں پر چلائی جائے۔ اس قرار داد کی تفصیلات مولانا محمد علی جوہر
(دوست مولانا شوکت علی) کے اخبار خلافت نے شائع کی اور اسے
مبارک تجویز قرار دیا۔"

(روزنامہ جنگ کراچی۔۱۳ جنوری ۱۹۸۰ء)

۱۹۴۲ء میں جب ہندوستان چھوڑو' تحریک شروع ہوئی تو ڈاکٹر قاضی عبدالحمید نے کانگریس لیڈروں سے صاف طور پر کہا کہ کانگریس جب تک قیامِ پاکستان کے مطالبے کو منظور نہیں کرے گی مسلمان اس تحریک میں حصّہ نہیں لیں گے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ اگر برٹش سرکار قیام پاکستان کو منظور کرلے تو مسلمان انگریزوں کی مدد کریں گے۔[۱۴]

۱۹۴۶ء میں بمبئی کی لیگ کونسل کی میٹنگ میں آپ نے راجہ غضنفر علی خاں' فیروز خاں نون وغیرہ کے ساتھ تقریر کرتے ہوئے فرمایا اب ہندو مسلمانوں میں فرق مدِنظر رکھا جائے اور ہندوؤں پر بھروسہ نہ کیا جائے اور پاکستان بنایا جائے۔[۱۵]

۱۹۴۷ء میں جب ملک تقسیم ہوا تو ڈاکٹر قاضی عبدالحمید پاکستان ہجرت کر گئے۔ پاکستان میں آپ کی بے حد قدر و منزلت ہوئی۔ وہاں مختلف عہدوں پر کام کیا۔ ۱۹۵۲ء میں آپ کو آزاد کشمیر میں انسپکٹر آف کالجز' پشاور یونیورسٹی اور سندھ یونیورسٹی میں فلسفے کی پروفیسر شپ کی پیش کش ہوئی۔ آپ نے حیدرآباد سندھ جانا پسند کیا اور وہاں پروفیسر ہوئے۔ آپ نے جامعہ ملّیہ کراچی کی تعمیر میں ڈاکٹر محمود حسین کی اعانت کی۔

تہذیب النساء بیگم سے چار اولادیں ہوئیں۔ ایک لڑکی اور تین لڑکے۔ لڑکی بچپن ہی میں فوت ہو گئی تھی۔ ایک لڑکا عبدالرؤف دماغی حالت ٹھیک نہ ہونے کی وجہ سے سولہ سال کی عمر میں انتقال کر گیا۔ اس وقت دو لڑکے پاکستان میں اعلیٰ عہدوں پر ملازم ہیں۔ تہذیب النساء بیگم کا یرقان کی وجہ سے انتقال ہوا۔ اس صدمے کی ڈاکٹر قاضی عبدالحمید تاب نہ لاسکے اور کچھ عرصے بعد [illegible][۱۶]

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید بنیادی طور پر ادیب، فلسفی، نقاد اور ماہر تعلیم تھے۔ اُردو، فارسی، انگریزی اور جرمن زبانوں پر مہارت رکھتے تھے۔ ان کے بے شمار علمی، ادبی اور تعلیمی مضامین جامعہ دہلی، فاران کراچی اور ماہِ نو کراچی میں شائع ہوئے۔ ان کی مشہور تصنیف پستالوزی کا فلسفہ تمدن، اس کے تعلیمی افکار و نظریات اور تعلیمی کارناموں کو نہایت سلیس زبان اور دلکش انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ یہ کتاب شاعرِ مشرق کے اس شعر کی تفسیر ہے:

درسِ ادیب اگر بود زمزمۂ محبتے
ہمہ بہ مکتب آورد طفلِ گریز پائے را

اپنی یہ پہلی تصنیف ڈاکٹر قاضی عبدالحمید نے مادرِ علمی 'جامعہ ملّیہ اسلامیہ دہلی' کے نام معنون کی ہے۔ "ہدیۂ عقیدت (ص ۲) کے تحت انھوں نے لکھا:

احترام و عقیدت کے جذبات کے ساتھ اپنی یہ کتاب 'جامعہ ملّیہ اسلامیہ دہلی' کے نام نامی سے معنون کرتا ہوں جو اس وقت عموماً ہندوستان اور خصوصاً اسلامی ہند کے قومی، تمدّنی و تعلیمی نصب العین کی حامل ہے۔ اس تربیت گاہ میں ماضی کی شان دار روایات، حال کی زندہ تحریکات اور مستقبل کی خوش آیند اُمیدوں کے سائے میں علم و اخلاق، خلوص و محبّت، ایثار و قربانی کے پُتلے، نونہالانِ قوم کی تعلیم و تربیت کے چمن کو خونِ دل سے سینچ رہے ہیں تاکہ یہ اپنے علم و عمل، شرافت و اخلاق اور مذہبی جذبہ و کیف سے ہماری تمدّنی زندگی کو مالامال کردیں اور خود دنیا و عقبیٰ میں سرفرازی حاصل کریں۔

نالہ را انداز نو ایجاد کن | بزم را از ہائے و ہو آباد کن
خیز و جان نو بدہ ہر زندہ را | از قمِ خود زندہ تر کن زندہ را

بیادول۔ مشرقی خاندیش | قاضی عبدالحمید
۱۵ اپریل، ۱۹۳۸ء | سابق طالب علم جامعہ ملّیہ اسلامیہ

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید ایک اچھے مترجم بھی تھے۔ انھوں نے مشہور عالم مفکر تعلیم ڈاکٹر جارج کرشین اسٹائینر کی کتاب کا اُردو میں ترجمہ کیا۔ یہ ترجمہ انجمن ترقی اُردو (ہند) دہلی نے ۱۹۴۲ء میں نظریۂ تعلیم حصّہ اوّل اور حصّہ دوم" کے نام سے شائع کیا ہے۔

اب یہ دونوں کتابیں نایاب ہیں۔ ان کتابوں کے علاوہ انھوں نے علامہ اقبال کی شخصیت اور فلسفہ نیز مسلمانانِ ہند کے تعلیمی مسائل پر کئی مضامین لکھے جن میں 'اقبال کی شخصیت اور پیغام[۱۷]' 'اقبال کا فلسفۂ زندگی و عمل[۱۸]' 'مسلمانانِ ہند کا نصب العین[۱۹]' 'جدید تعلیمی انقلاب اور مسلمانانِ ہند کے تعلیمی مسائل[۲۰]' 'زندگی یا موت[۲۱]' اور 'تمدنِ انسانی کا انتشار[۲۲]' قابلِ ذکر ہیں۔ ◆◆

حواشی

۱۔ مضمون ڈاکٹر قاضی عبدالحمید از قاضی سلیم احمد مطبوعہ روزنامہ جنگ کراچی، مورخہ ۱۲رجنوری ۱۹۸۹ء

۲۔ ایضاً

۳۔ ایضاً

۴۔ ماخوذ از رسالہ جوہر دہلی، اقبال نمبر، ۱۹۳۸ء، رپورٹ 'عہدیدارانِ انجمنِ اتحاد'

۵۔ ایضاً

۶۔ ایضاً

۷۔ قاضی سلیم احمد نے اُن کے اساتذہ میں مشہور عالم فلسفی ڈاکٹر اینگلر کا نام لیا ہے۔

۸۔ مضمون از قاضی سلیم احمد، (جنگ کراچی)

۹۔ ایضاً

۱۰۔ ایضاً

۱۱۔ دانائے راز اقبال۔ مرتبہ: مولوی عبدالحق، انجمن ترقی اُردو پاکستان کراچی، طبع دوم، ۱۹۷۷ء صفحات ۱۸۶ — ۱۸۷

۱۲۔ زندہ رود۔ جلد سوم۔ ڈاکٹر جاوید اقبال۔ ص ۱۵۹۔ ۱۶۰

۱۳۔ ماہنامہ جامعہ دہلی، اکتوبر ۱۹۳۶ء، ص ۸۴۷ تا ۸۵۰

۱۴۔ Home Department Special Branch No. 800(74) (10) III 1942-43

۱۵۔ مضمون از قاضی سلیم اسعد (روزنامہ جنگ کراچی)

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ سہ ماہی اُردو، اقبال نمبر، ۱۹۳۸ء، طبع دوم۔ کراچی

۱۸۔ جوہر، دہلی، اقبال نمبر، ۱۹۳۸ء، ص ۹۱

۱۹۔ ماہنامہ جامعہ دہلی۔ جولائی ۱۹۳۷ء۔ ص ۵۰۹

۲۰۔ یہ مقالہ دو قسطوں میں شائع ہوا تھا۔ ماہنامہ جامعہ اپریل ۱۹۳۹ء، ص ۳۲۵، جولائی ۱۹۳۹ء، ص ۶۱۷

۲۱۔ ماہنامہ جامعہ، اکتوبر ۱۹۳۸ء، ص ۲۸۷

۲۲۔ ماہنامہ جامعہ، اپریل ۱۹۴۲ء، ص ۲۴۳

ڈاکٹر کنور محمد اشرف ۔ دانشور، مجاہد، انسان

سلامت اللہ

جنگ عظیم کے بعد ہماری جد وجہد آزادی کا ایک نیا اور انقلابی دور شروع ہوا۔ ہم جیسوں کے لیے اس کی ابتدا تحریک ہجرت سے ہو چکی تھی.... میں ایف۔اے پاس کر کے بی۔اے میں داخلہ لینے کے لیے علی گڑھ پہنچا.... مولانا محمد علی کی رہائی کی خبر آئی۔ پھر تحریک خلافت کا غلغلہ شروع ہوا۔ تھوڑے دن بعد گاندھی جی کی شہرت ہوئی اور ستیہ گرہ اور سوراج کا چرچا جگہ جگہ ہونے لگا۔ ولایتی مال کا بائیکاٹ کرو.... انگریزی مدرسوں میں پڑھنا، حتیٰ کہ انگریزوں کی نوکری حرام ہے.... خلافت سوراج فنڈ میں چندہ دو.... سال بھر میں سوراج ملے گا، اہنسا شرط ہے؛ کسی کا جی ایسے سودے پر نہ مچلتا۔ ستیہ گرہ میں شریک ہونے کے لیے مجھے ویسے بھی کسی تحریص کی ضرورت نہ تھی۔ چنانچہ میں نے پرچار کا کام گاندھی جی اور محمد علی کی آمد سے پہلے ہی شروع کر دیا تھا.... بالآخر ایک دن گاندھی جی اور گاندھی جی کے ساتھ مولانا آزاد، مولانا محمد علی، حکیم اجمل خاں،

ڈاکٹر انصاری، حسرت موہانی، آزاد سُبحانی، ستیہ دیو،
غرض کانگریس اور خلافت کے سب ممتاز رہنما آپہنچے اور
ہم نے بلا اختلاف رائے کالج یونین میں ترک موالات کی
حمایت کی تجویز منظور کی اب ہمارا مطالبہ تھا کہ کالج حکومت
سے امداد لینا بند کر دے۔ اور چونکہ کالج قوم کی ملکیت تھا، ہم
اس کی عمارتوں پر قابض ہوگئے۔ چند دن بعد کالج کی مسجد
میں مولانا محمود حسن کے مبارک ہاتھوں سے جامعہ ملیہ کی
بُنیاد پڑگئی .... بالآخر ہمارے نکلوانے کے لیے نگران کالج
نے پولیس سے مدد مانگی .... غرض کہ ایک دن علی الصباح ہم
سب پولیس کی مدد سے بیک بینی و دوگوش کالج کے احاطے
سے نکال باھر کر دیے گیے۔ اور سڑک پار ڈگی کے قریب
یعنی کالج سے چند قدم کے فاصلے پر ڈیروں میں رہنے لگے۔
بالفاظ دیگر اب میرے لیے جامعہ ملیہ کی زندگی کا
نیا باب کھلا....،،

یہ تھے کنور محمد اشرف جو بعد میں ڈاکٹر اشرف کے نام سے مشہور ہوئے۔ موصوف نے اپنی کہانی
میں اس طرح بیان کیا ہے کہ وہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے طلباء کے اولین گروپ سے تعلق رکھتے ہیں

تعلیمی جدوجہد

اشرف ضلع علی گڑھ کے ایک چھوٹے سے گاؤں دریاپور کے ایک معمولی گھرانے میں ۲۵ نومبر
۱۹۰۲ء کو پیدا ہوئے۔ دراصل ان کے آباؤاجداد ریاست الور کے راجپوت تھے، جو چند نسلوں بعد
اپنے مذہب کو ترک کر کے مسلمان ہو گئے تھے۔ ان کے دادا نے نقلِ وطن کر کے یو۔پی کے اس گاؤں
میں سکونت اختیار کرلی تھی۔ دریاپور میں ایسا کچھ نہ تھا جس سے اشرف کی ذہنی نشوونما اور سماجی
تربیت ٹھیک طرح ہوسکے۔ اس لیے ان کے والد نے بہت کم عمری میں اُنھیں گاؤں کے اسکول سے

اُٹھاکر علی گڑھ تحصیل اسکول میں داخل کرادیا۔ جہاں انھوں نے تیسری جماعت تک تعلیم حاصل کی اور پھر اُنھیں ہیوٹ مسلم اسکول مرادآباد میں بھیج دیا گیا'، جہاں وہ خود ریلوے سروس میں کسی چھوٹی آسامی پر کام کرتے تھے۔ اسی اسکول سے ۱۹۱۸ء میں اشرف نے میٹریکلیشن امتحان پاس کیا۔

یہی وہ اسکول تھا جہاں اشرف نے دینی اور اخلاقی تعلیم کے ساتھ ساتھ حُب الوطنی کا پہلا سبق سیکھا۔ اسی بنیاد پر ان کی انسان دوستی اور سیاسی کارگزاری قائم ہوئی۔ اس اسکول میں خاص طور پر مولوی اصطفےٰ کریم کی ذات سے متاثر ہوئے۔ وہ ایک برطانیہ مخالف خفیہ تحریک کے سرگرم رُکن تھے۔ دراصل یہ وہی تحریک تھی جو مولانا عبیداللہ سندھی جیسے انقلابیوں کی سرکردگی میں انگریزی راج کا تختہ اُلٹنے کے لیے ہتھیار بند بغاوت کا انتظام کر رہی تھی اور ہندوستان میں ایک جمہوری حکومت قائم کرنا چاہتی تھی۔ اس تنظیم کے ہر رکن کو حلف لینا پڑتا تھا کہ برطانوی حکومت کے خلاف وہ مقدس جہاد میں حصہ لے گا۔ اشرف اس جماعت میں باضابطہ شامل ہوگئے۔ اس جماعت پر مذہبی جوش طاری تھا۔ تمام اراکین مذہبی احکامات کی سختی سے پابندی کرتے تھے۔ چنانچہ اشرف پر بھی ان دنوں مذہب کا بڑا غلبہ تھا۔ یہاں تک کہ وہ پنج وقتہ نماز (جو اسلام میں فرض کی حیثیت رکھتی ہے) کے علاوہ نمازِ تہجد بھی ادا کرتے تھے، اور ماہ رمضان میں تراویح کے شبینے میں بھی شرکت کرتے تھے۔ حب الوطنی کے جوش کا یہ عالم تھا کہ اس موضوع پر جو نظمیں دستیاب تھیں، حفظ کرلیں اور اس سے متعلق جتنے قصے کہانیاں یا مضمون ملے سب پڑھ ڈالے۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ ایک بار انھوں نے اسکول کے منتظمین کے لیے ایک پریشان کن مسئلہ پیدا کردیا۔ یہ پہلی جنگِ عظیم کا زمانہ تھا۔ سرکاری حکم کے مطابق ایک مخصوص دن تمام طالب علموں کو یونین جیک کی سلامی کے لیے جمع کیا گیا۔ اشرف نے نہ صرف خود انکار کردیا بلکہ دوسرے طلبا کو بھی سلامی دینے سے روکا۔ طلبا کی برہمی دیکھ کر ہیڈماسٹر نے خیریت اسی بات میں سمجھی کہ اصرار نہ کیا جائے۔

میٹریکلیشن کے بعد اشرف نے علی گڑھ ایم۔اے۔او۔ کالج میں داخلہ لیا۔ یہ وہ ادارہ تھا جس کی باگ ڈور ابتدا ہی سے حکومتِ وقت کے وفاداروں کے ہاتھ میں رہی تھی۔ خوش قسمتی سے اشرف کو یہاں مولانا حسرت موہانی جیسے دین دار اور قوم پرست شخص کی رہنمائی حاصل ہوگئی۔ مولانا نے اپنے سیاسی عقائد اور سرگرمیوں کی وجہ سے قید و بند کی مصیبتیں جھیلیں، جیل میں چکی پیسی۔ تنگی ترشی سے زندگی گزاری۔

مگر وہ اپنی ڈگر سے نہیں ہٹے۔ خود کہتے ہیں :

ہے مشقِ سخن جاری چکّی کی مشقت بھی
اک طرفہ تماشا ہے حسرتؔ کی طبیعت بھی

اشرفؔ حسرتؔ کا نہ صرف آزادیٔ وطن کے ایک لیڈر کی حیثیت سے احترام کرتے تھے بلکہ اُن سے انھیں دلی محبّت تھی۔ بیگم حسرت کے کردار سے بھی وہ بہت متاثر تھے۔ وہ انھیں بیٹے کی طرح چاہتی تھیں۔ اس وقت اشرف کے لیے یہ ایک بڑی نعمت تھی، اس لیے کہ وہ بچپن ہی میں اپنی ماں کی محبت سے محروم ہوگئے تھے۔ بیگم حسرت کی دین داری، اُن کی جفاکشی، ہمت اور بردباری نے اشرف کو اپنا گرویدہ بنا لیا۔ حسرت اور اُن کی بیگم اشرف کے نزدیک آدرش انسان تھے۔ وہ لکھتے ہیں: "مولوی اصطفےٰ کریم نے جو جہاد کی تعلیم دی تھی، اس کی روشنی میں یہ دونوں سچے مجاہد تھے۔ بہت مدّت تک مجھے کوئی دوسرا لیڈر اُن کا ہمسر نظر نہیں آیا۔"

ایم۔اے۔او۔ کالج میں ابھی مشکل سے دو سال گزرے ہوں گے کہ اشرف کے سامنے ایک اہم مسئلہ پیش آگیا، یعنی کالج کو ترک کرکے جامعہ ملیہ اسلامیہ سے اپنی ذات کو وابستہ کرنے کا۔ اس کا ذکر انھوں نے اپنی کہانی میں کیا ہے جسے شروع میں درج کیا جاچکا ہے۔ جامعہ کی زندگی بہت سخت اور بے یقینی تھی۔ یوں تو باضابطہ تعلیم کے لیے کئی قابل اُستاد تھے، جو کالج کی ملازمت چھوڑ کر جامعہ کے عملے میں شامل ہوگئے تھے، لیکن منظم تعلیم و تعلم کے لیے نہ فضا سازگار تھی اور نہ ہی ضروری ساز و سامان تھا۔ سیاسی کام مقدم تھا۔ ترکِ موالات اور تحریکِ خلافت کو عوام میں پھیلانے کے لیے باخبر کارکنوں کی ضرورت تھی۔ جامعہ کا فوری مشغلہ یہ تھا کہ اس سیاسی مہم کے لیے طالب علموں اور اُستادوں کو رضاکارانہ طور پر تیار کیا جائے، اور اُنھیں عوام سے رابطہ قائم کرنے کے لیے جگہ جگہ بھیجا جائے۔ چنانچہ اشرف بھی جوش و خروش اور خلوص کے ساتھ اس مہم میں شامل ہوگئے۔

بدقسمتی سے ترکِ موالات اور خلافت کی تحریک بہت جلد ۱۹۲۲ء میں ختم ہوگئی۔ ترکِ موالات کے آندولن کو گاندھی جی نے چوری چورا کے پُرتشدد واقعے کی وجہ سے یکایک بند کرنے کا اعلان کردیا، جہاں ایک پبلک مظاہرے کے دوران تھانے کو جلا دیا گیا تھا اور کئی پولیس کرمچاریوں کی جانیں گئی تھیں۔ اُدھر ترکی میں مصطفےٰ کمال پاشا نے خلافت کا ادارہ ہی ختم کردیا، جس کی بقا اور استحکام کے لیے

ہندوستان میں تحریک چلائی جا رہی تھی۔ ان دونوں واردات سے تحریک آزادی کو بڑا دھکا لگا۔ اس موقع سے فائدہ اٹھا کر حکومتِ وقت نے ہندو مسلم اتحاد میں انتشار پیدا کر دیا۔ حکومت کی شہ پر فرقہ واریت نے سر اُٹھایا۔ شدھی سنگٹھن اور تبلیغ کی تحریکیں زور شور کے ساتھ شروع ہوئیں اور اس کے نتیجے میں فرقہ وارانہ فسادات کی آگ بھڑک اُٹھی۔ باہمی محبّت اور بھائی چارے کی فضا جو آزادی کی متحدہ تحریک کی بدولت ملک میں قائم ہو گئی تھی، مسموم ہو گئی، اور اُس کی جگہ منافرت اور کدورت نے لے لی۔ آزادی کے مجاہدوں پر اس کا بہت بُرا اثر پڑا۔ بیشتر بے دلی، بےبسی اور مایوسی کا شکار ہو گئے۔ بعض کو تحریک کے رہنماؤں پر جو اعتماد تھا، وہ ڈانواں ڈول ہو گیا۔ اُن کا جی یہ ماننے کے لیے تیار نہیں تھا کہ تشدد کے محض ایک واقعے کی بنا پر آزادی کی روز افزوں تحریک کو بند کرنا دانشمندی کی بات ہے۔ اشرف انہی لوگوں میں سے تھے، جن کا لیڈروں پر بھرم باقی نہیں رہا تھا۔ خاص طور پر ترکِ موالات کی مہم میں جن مذہبی رہنماؤں کے ساتھ انھوں نے گاؤں گاؤں جا کر کام کیا تھا، انھیں اکثر انسان کی حیثیت سے بہت ناقص جنچے۔ یہ علماء ایک طرف تو عوامی جلسوں میں انسانی مساوات، اخوت، ایثار و قربانی کی تلقین کرتے ہوئے نہیں تھکتے تھے، مگر دوسری طرف خود اپنی ذات کو ہر معاملے میں مقدم رکھتے تھے، اپنے ہم مشربوں کے خلاف کینہ پروری سے کام لیتے تھے اور اپنے عیش و آرام میں کسی قسم کی کوتاہی گوارا نہیں کرتے تھے۔ اشرف کا کہنا ہے کہ ایسے مذہبی لیڈروں کی اُن کے دل میں کوئی عزت نہیں رہی اور اُن سے علیحدگی اختیار کر لی۔ سب سے زیادہ اُنھیں اس بات پر غم و غصّہ تھا کہ تحریک کی قیادت فرقہ وارانہ سیلاب کا مقابلہ کرنے میں بے بس اور ناکام ثابت ہوئی۔

اسی دوران اشرف کا سابقہ بعض ایسے افراد سے پڑا، جو سوشلسٹ خیالات کے حامی تھے، جن میں شوکت عثمانی کا نام سرِفہرست ہے۔ اس سے اُن کے سوچنے سمجھنے کا انداز ہی بدل گیا۔ اب اُن کے نزدیک آزادی کا مفہوم برطانیہ سے نجات حاصل کرنا ہی نہیں تھا بلکہ ایک ایسے سماج کی تعمیر، جس میں عام آدمی کو بھرپور اور مہذب زندگی سے لطف اندوز ہونے کے مواقع نصیب ہوں، جس میں مفلسی، جہالت اور علالت جیسی لعنتیں، جو موجودہ سماج کی خصوصیتیں ہیں، نہ ہوں۔ یہ بات بھی اُن پر روشن ہو گئی کہ ان تمام خرابیوں کی جڑ دراصل وہ لوٹ کھسوٹ ہے، جو اس وقت ایک آدمی دوسرے آدمی کی کرنے پر قادر ہے۔ سماجی حالات کا تقاضا ہے کہ موجودہ صورت حال میں تبدیلی لائی جائے۔

جس کے لیے اجتماعی جدوجہد درکار ہوگی۔ اشرف نے اپنی سمجھ بوجھ میں صفائی پیدا کرنے کے لیے سوشلزم کا لٹریچر پڑھنا شروع کیا۔ اسی سلسلے میں انھوں نے ایم۔ این۔ رائے کی نگارشات اور انقلاب روس سے متعلق مواد کا مطالعہ بڑی توجہ اور دلچسپی سے کیا۔ وہ اس طرح جو کچھ حاصل کرتے، اُس پر جامعہ کے دوسرے طالب علموں کے ساتھ بحث و مباحثہ کرتے کہ اُن کے دلائل کی خامیاں واضح ہوجائیں اور تصوّرات نکھر کر ٹھوس بنیاد پر قائم ہوجائیں۔ پھر وہ اس گروپ کے ساتھ سوشلزم کے عملی پہلو پر سوچ بچار کرتے کہ اپنے ملک کے مسائل کو حل کرنے میں اس سے کیا کچھ مدد لی جاسکتی ہے۔

اشرف نے ۱۹۲۳ء میں جامعہ سے بی۔ اے کی ڈگری حاصل کرلی اور اس کے بعد مسلم یونیورسٹی میں بی۔ اے (آنرس) کورس میں داخلہ لے لیا، جسے ۱۹۲۶ء میں مکمل کرلیا۔ انھوں نے تعلیم کا سلسلہ جاری رکھا اور ۱۹۲۷ء میں ایم۔ اے کے ساتھ ایل۔ ایل۔ بی ڈگری حاصل کرلی۔ ایل۔ ایل۔ بی کے امتحان میں وہ نہ صرف اوّل آئے، بلکہ ماضی کے تمام ریکارڈ توڑ دیے۔

علی گڑھ یونیورسٹی کی طالب علمی کے زمانے میں اشرف میں لیڈرشپ کی بعض خوبیاں نمودار ہوئیں۔ ۱۹۲۴ء میں اسٹوڈنٹس یونین کا جو الیکشن ہوا اُس میں وہ وائس پریسیڈنٹ کی حیثیت سے منتخب ہوئے۔ اُس وقت کے حالات میں اُن کی یہ کامیابی بڑی اہمیت کی حامل تھی۔ بیشتر سینئر طلبا، جنھیں یونیورسٹی انتظامیہ کی حمایت حاصل تھی، اُن کی مخالفت پر کربستہ تھے۔ وہ بھلا اپنے سیاسی حریف کو ایسے مرتبے پر کیسے گوارا کرسکتے تھے! اس دور میں یونین کا وائس پریسیڈنٹ یونیورسٹی کے طلبا کا سب سے بڑا نمائندہ ہوتا تھا، پریسیڈنٹ کا مقام پروائس چانسلر کو بربنائے عہدہ حاصل ہوتا تھا۔ یونین کی سرگرمیوں میں اشرف نے بعض خوش آیند اور دوررس اضافے کیے۔ اب تک یونین میں بعض روایتی اور لایعنی عنوانات پر تقریری مقابلے ہوا کرتے تھے۔ اشرف نے دورِ حاضرہ کے سنجیدہ مسائل کو، جن سے قوم و ملّت دوچار تھی، یونین میں بحث و مباحثے کا موضوع بنایا۔ اسی دوران میں یونیورسٹی نے اپنی گولڈن جبلی منانے کا اہتمام کیا۔ اس موقع پر ملک کی بہت سی نامور ہستیاں مدعو کی گئی تھیں، جن میں مہاراجہ الور، محمد علی جناح اور مولانا محمد علی خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ مہاراجہ الور مہمانِ خصوصی کی حیثیت سے بلائے گئے تھے۔ دستور کے مطابق یونین کی طرف سے انھیں سپاس نامہ پیش کیا گیا۔ اپنی استقبالیہ تقریر میں اشرف نے یونیورسٹی کے روایتی کردار پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا کہ اس کے دروازے

بلا امتیاز نسل و مذہب سب کے لیے کھلے ہوئے ہیں۔ نہ یہاں اس بات کا خیال کیا جاتا ہے کہ کوئی کس فرقے یا طبقے سے تعلق رکھتا ہے اور نہ اس کا کہ وہ کس علاقے کا باشندہ ہے یا کون سی زبان بولتا ہے۔ اشرف نے ضمناً اس بات کا بھی ذکر کیا کہ ان کے آبا و اجداد کسی وقت ریاست الور کی رعایا تھے۔ اس تقریر سے مہاراجہ اس قدر متاثر ہوئے کہ انھوں نے خواہش ظاہر کی کہ تعلیم مکمل کرنے کے بعد اشرف ان سے جا کر ملیں۔ چنانچہ جب اشرف نے ۱۹۲۷ء میں اُن سے ملاقات کی تو مہاراجہ نے اشرف کو انگلستان میں مزید تعلیم حاصل کرنے کے لیے گرانقدر وظیفہ عطا کیا۔

اشرف نے لندن میں دو کورس لیے۔ ایک پی ایچ۔ ڈی' اور دوسرا بار۔ ایٹ۔ لا۔ لیکن ابھی مشکل سے ایک سال ہوا تھا کہ مہاراجہ نے اپنی حویلی کے جشن کے موقع پر انھیں واپس بلا لیا اور اپنے خاص مہمانوں' راجاؤں اور نوابوں کی خاطر تواضع اور عیش و آرام کی دیکھ بھال کرنے پر تعینات کر دیا۔ اس طرح اشرف کو ان مقتدر ہستیوں کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا' تو محسوس کیا کہ یہ حضرات کس قدر انسانیت سے گری ہوئی حرکتیں کرتے ہیں۔ ان کی جنسی بھوک کی کوئی انتہا نہیں۔ انھیں کسی کی جان' مال اور آبرو کا کوئی خیال نہیں۔ وہ اپنی نفس امارہ کی تشفی کے لیے بلا تامل گھٹیا سے گھٹیا حرکت کر سکتے ہیں۔ اشرف کے لیے یہ ایسا بھیانک تجربہ تھا کہ انھیں درباری فضا سے اس قدر نفرت ہو گئی کہ اسے جلد سے جلد خیرباد کہنے کا ارادہ کر لیا' حالانکہ انھیں مہاراجہ کے پرائیوٹ سکریٹری کی حیثیت سے ہر قسم کا آرام اور سہولتیں حاصل تھیں۔ اشرف نے اس کی جگہ تنگی ترشی کی زندگی پسند کی تاکہ اپنی روح کو محفوظ رکھ سکیں۔

پی ایچ۔ ڈی کا کام پورا کرنے کے لیے اشرف ۱۹۲۹ء میں دوبارہ لندن گئے۔ اس مرتبہ اُن کے پاس بہت قلیل وسائل تھے' صرف سو روپے ماہانہ' جو کسی مخیّر تنظیم نے بطور امداد عنایت کیے تھے۔ اس چھوٹی سی رقم کے سہارے لندن میں زندگی گزارنا بڑا کٹھن کام تھا۔ انھیں کبھی کبھی صرف ایک وقت کا کھانا نصیب ہوتا تھا۔ لیکن مطالعے کا شغف اس درجہ تھا کہ یہ تکلیف بھی گوارا کر لی۔ ہمت کو برقرار رکھنے میں اُنھیں خاص طور پر اپنے ہم نفسوں سے بہت تقویت ملی۔ وہ لکھتے ہیں: "اب میں نے ایسے دوستوں سے ملاقات کی ہے' جو میری طرح مفلسی کا شکار ہیں اور جو مجھ سے بہت پہلے ان دل توڑنے والے' لیکن دماغ روشن کرنے والے تجربات سے گزر چکے ہیں۔ آیندہ

اتوار کو ہم سب شاپور جی سکلات والا کے مکان پر اکٹھا ہوئے اور وہاں سے واپسی پر ہائی گیٹ قبرستان پہنچے اور ایک ایسے نئے مُرشد کی تربت پر حلف وفاداری لیا، جو اب تک زندہ ہے۔"
اشرف کی زندگی کا یہ انقلابی موڑ تھا، جس نے اُن کے فکر و عمل کو ایک نئی سمت دی اور وہ کمیونسٹ پارٹی میں شامل ہو گئے۔

اشرف کے پی ایچ۔ڈی کے مقالے کا عنوان تھا "ہندوستان کی سماجی زندگی ۱۲۰۰ سے ۱۵۵۰ تک"۔ لندن یونیورسٹی نے اس پر انھیں پی ایچ۔ڈی کی ڈگری عطا کی۔ ہندوستان واپس آنے پر اُنھیں علی گڑھ یونیورسٹی کے شعبۂ تاریخ میں ایک مختصر مدّت کے لیے لکچرر کی حیثیت سے کام کرنے کا موقع ملا۔ مگر وہاں ٹک نہ سکے، کیوں کہ وہ ایک تو بائیں بازو کی سیاست سے تعلق رکھتے تھے اور دوسرے صاف گوئی ان کا شیوہ تھا۔ اور یہ دونوں باتیں یونیورسٹی کے ارباب حل و عقد کے نزدیک ناپسندیدہ سمجھی جاتی تھیں۔

سیاسی سرگرمیاں

تھوڑے عرصے بعد اشرف نے ملک کی عملی سیاست میں حصّہ لینا شروع کیا۔ وہ انڈین نیشنل ہو گئے اور اُس کے بائیں بازو گُٹ (کانگریس سوشلسٹ پارٹی) کے سرگرم کارکن بن گئے۔ اپنی قابلیت دور بینی اور قوت عمل کی بدولت انھوں نے بہت جلد اس تنظیم میں اپنے لیے ایک ممتاز مقام حاصل کر لیا۔ یہ انھی کا بُھا دُھا کہ پنڈت جواہر لال نہرو نے کانگریس کا شعبۂ خارجہ قائم کیا، جو نشر و اشاعت کے فرائض بھی انجام دیتا تھا۔ اشرف اسی شعبے کے ساتھ منسلک ہو گئے۔ بعد ازاں انھوں نے آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے کئی اور شعبوں میں خدمات انجام دیں۔ کانگریس کے ۱۹۳۶ء کے سالانہ اجلاس سے وہ مسلسل کانگریس میں کمیونسٹ نقطۂ نظر کی وکالت کرتے رہے۔ اسی سال وہ آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے سکریٹری چُنے گئے۔ اور اُنھیں مسلم عوامی رابطہ کمیٹی کی ذمّے داری سونپی گئی۔ انھوں نے مسلم لیگ کی علیٰحدگی پسند تحریک کی ڈٹ کر مخالفت کی، جو مسلمانوں کو تحریک آزادی سے الگ رکھنے کے لیے زور و شور سے پرچار کر رہی تھی۔ انھوں نے تقریر اور تحریر کے ذریعے مسلمانوں کو فرقہ وارانہ سیاست کے مضر نتائج سے آگاہ کیا اور انھیں

ترغیب دلائی کہ وہ ملک کے دوسرے لوگوں کے ساتھ آزادی اور جمہوریت کی جدوجہد میں بڑھ چڑھ کر حصّہ لیں کہ اُن کی نجات کا یہی سیدھا اور سچا راستہ ہے۔ اگر ایک طرف اشرف نے مسلم فرقہ پرستوں کا پردہ فاش کیا کہ وہ کس طرح اپنے طبقاتی مفاد کی خاطر آزادیٔ وطن کے حصول میں رکاوٹ ڈال رہے ہیں تو دوسری طرف ہندو جارحیت پسندی اور فرقہ واریت کے خلاف بھی مہم چلائی کہ اصل میں یہ دونوں قوتیں تحریکِ آزادی کی دشمن تھیں۔ پہلی مسلمانوں کے ساتھ بظاہر ہمدردی اور خیر خواہی دکھاکر اور دوسری اُنھیں ڈرا دھمکاکر (کہ اگر مسلمانوں نے اپنی تہذیبی شناخت پر اصرار کیا تو اُن کے وجود کو ہی ختم کر دیا جائے گا) جنگِ آزادی میں حصّہ لینے سے روکنے کی کوشش کر رہی تھی۔

اشرف کا سیاسی میدانِ عمل خاص کر میوانات کا علاقہ تھا، جہاں مسلمانوں کی قابلِ ذکر آبادی تھی۔ ان لوگوں کو عرفِ عام میں میوؤ کہا جاتا ہے۔ یہ ایک قبیلہ ہے، بہت پس ماندہ۔ غربت و افلاس، جہالت و توہم پرستی کا شکار۔ کھیتی باڑی اور مویشی پالنا اُن کا پیشہ ہے۔ میوات میں حالیہ ضلع گڑگاؤں اور اُس وقت کی الور اور بھرت پور ریاستوں کے ملحقہ علاقے شامل تھے۔ میوات کی آبادی میں ہندو اور مسلمانوں کی تہذیبی زندگی بڑی حد تک یکساں ہے۔ رسم و رواج اور رہن سہن کی بنا پر اُن میں فرق کرنا بہت مشکل ہے۔ صرف بعض مذہبی عقائد مختلف ہیں جن سے اُن کی جداگانہ شناخت کی جا سکتی ہے، وہ ایک دوسرے کی خوشی اور غمی میں برادرانہ طور پر شریک ہوتے ہیں، اس لیے کہ ان کی نسل ایک ہی ہے۔ چند پیڑھیوں پہلے اُن میں سے چند مسلمان ہو گئے تھے۔ اُن کا سماجی ڈھانچہ بنیادی طور پر ایک ہی ہے۔ یہی وجہ تھی کہ ملک کے بٹوارے کے وقت تک میوات میں کبھی کوئی فرقہ وارانہ فساد نہیں ہوا تھا۔ البتہ جب مسلم لیگ نے مسلمانوں کے لیے ایک الگ مملکت بنانے کا پروپیگنڈہ زور شور سے شروع کیا، تو اس علاقے میں بھی کچھ بے چینی کے آثار نمودار ہونے لگے۔

دراصل اشرف میواتیوں کے مسائل میں ۱۹۲۶ء ہی سے دلچسپی لینے لگے تھے جب کہ وہ علی گڑھ یونیورسٹی میں طالب علم تھے۔ وہ بالخصوص ریاست الور کے کسانوں کی اقتصادی اور سماجی زندگی کا مطالعہ کر رہے تھے جس سے ان کا آبائی رشتہ تھا۔ پھر ۳۴-۱۹۳۳ء میں جب مہاراجہ الور کے مظالم اور بے راہ روی کے خلاف کسانوں کی تحریک شروع ہوئی، تو اشرف اُس سے عملاً وابستہ ہو گئے، حالانکہ اُس وقت وہ علی گڑھ یونیورسٹی کے تعلیمی عملے میں تھے۔ ہوتے ہوتے یہ تحریک میواتیوں

کی قومی تحریک بن گئی۔ ریاست الور سے باہر رہنے والے میو بھی اس تحریک میں شامل ہو گئے۔ کسانوں کے مطالبات کمر توڑ ٹیکسوں اور روز افزوں مالگزاری کے خلاف تھے۔ ان کے ساتھ غریب جُلاہے اور دوسرے محنت کش لوگ بھی اپنی اپنی مانگیں لے کر شامل ہو گئے۔ ریاست میں بھانت بھانت کے ٹیکس لگائے گئے تھے اور بے گاری کا رواج عام تھا۔ چھوٹی سے چھوٹی چیز کی ملکیت پر ٹیکس دینا پڑتا تھا۔ مثال کے طور پر اگر کسی کے پاس ایک بکری، بھیڑ یا اونٹ ہو تو اُسے ٹیکس ادا کرنا ہوتا تھا۔ صرف یہی نہیں، مذہبی رسم و رواج کی تقریبات پر بھی ٹیکس دینا پڑتا تھا اور غضب تو یہ ہے کہ مہاراجہ کے مہمانوں کی تواضع کے نام سے بھی عام لوگوں سے ٹیکس وصول کیا جاتا تھا۔ ریاست کی ایسی ظالمانہ، نامعقول اور مضحکہ خیز حرکتوں کے خلاف جدوجہد کرنے کے لیے اشرف نے نوجوانوں کو منظم کیا کہ وہ ان زیادتیوں سے نجات کی خاطر عوام کو متحد کریں اور اس مہم کے لیے ضروری وسائل جمع کریں۔ کچھ ہی عرصے میں اس مہم نے ایسا زور پکڑا کہ بڑی حد تک کامیابی حاصل ہو گئی۔ عوام کی بے چینی کو کم کرنے اور فوری راحت دینے کی خاطر حکومت ہند نے مہاراجہ کو دو سال کے لیے ریاست بدر کر دیا، ایک چوتھائی مال گزاری کم کر دی گئی۔ بعض ٹیکس ختم کر دیے گئے یا ان میں تخفیف کر دی گئی، جو لوگ ریاست کے ظلم و تشدد سے تنگ آکر باہر چلے گئے تھے، واپس بلائے گئے اور انھیں پھر سے آباد کیا گیا۔ اس جدوجہد کا سب سے میٹھا پھل یہ تھا کہ عوامی اتحاد مضبوط ہوا اور لوگوں کے حوصلے بلند ہو گئے۔ ہندو مسلم ایکتا نہ صرف برقرار رہی بلکہ اس میں گہرائی اور وسعت پیدا ہو گئی۔ اور لوگ ان لیڈروں کی چال بازی سے آگاہ ہو گئے جو فرقہ واریت کو ہوا دے کر ان کے درمیان نفرت پیدا کر رہے تھے تاکہ مہاراجہ اطمینان سے اپنی کج روی جاری رکھ سکے۔

اس شان دار کامیابی کی بڑی وجہ یہ تھی کہ اشرف نے بڑی دانش مندی سے جدوجہد کی رہنمائی کی۔ انھوں نے اپنے برتاؤ سے لوگوں کا اعتماد حاصل کر لیا تھا۔ وہ اُن کے ساتھ اتنا گھُل مل گئے تھے کہ میواتی برادری کا ایک رکن سمجھے جانے لگے تھے۔ وہ میواتیوں کی تقریبات میں بے تکلف حصہ لیتے تھے۔ کسی کے ہاں بیاہ شادی ہو یا غمی کی رسم، ان کے تیج تیوہار ہوں یا میلے ٹھیلے، اشرف برابر شریک ہوتے تھے۔ یہاں تک کہ وہ ان کے نجی جھگڑے نپٹانے میں پیش پیش رہتے تھے اور لوگ اُن کے فیصلے کو بے لاگ سمجھ کر مان لیتے تھے۔

ریاست الور میں کسان آندولن کی کامیابی نے پورے میواتی علاقے میں ہلچل پیدا کردی۔ چنانچہ قریب کی ریاست بھرت پور کی مطلق العنان حکومت کے خلاف بھی لوگوں نے اسی قسم کے مطالبات کی مہم شروع کردی اور وہاں تحریک کے لیڈروں نے اشرف کے مشورے سے فائدہ اٹھانے کی خواہش ظاہر کی کہ وہ کس طرح ریاست کے عوام کو اپنے سنگھٹن میں لاسکتے ہیں، جس کا نام پرجا پریشد تھا۔ مہاراجہ نے اس تنظیم کو اپنی ریاست کے اندر قائم کرنے کی اجازت نہیں دی تھی۔ اس لیے اس کا دفتر ریاست کے باہر ضلع متھرا میں قائم کرنا پڑا تھا۔ یہیں سے اس کا سارا کاروبار چلایا جاتا تھا۔ اشرف کو اس کی میٹنگوں میں صلاح ومشورے کے لیے بلایا جاتا تھا اور پبلک جلسوں میں تقریر کرنے کی دعوت دی جاتی تھی۔ ان پروگراموں میں اشرف کا زور اس بات پر ہوتا تھا کہ ہندو مسلم ایکتا کو کس طرح مضبوط بنایا جائے اور جنتا کو بہتر حکومت قائم کرنے کے لیے متحرک کیا جائے۔

بھرت پور پرجا پریشد کا آندولن زور پکڑ رہا تھا کہ بدقسمتی سے ملک پر بٹوارے کے بادل منڈلانے لگے۔ تقسیم ملک کا ہنگامہ مذہب کے نام سے برپا کیا گیا تھا۔ اس کی گونج تمام ملک میں پہنچی۔ چنانچہ بھرت پور میں بھی ہندو مسلم تناؤ کے آثار نظر آنے لگے۔ فطرتاً اشرف اس صورتِ حال سے بہت فکرمند اور پریشان ہوئے۔ انھوں نے فرقہ واریت کا زہر پھیلانے والوں کو شکست دینے کے لیے ایک تدبیر سوچی کہ سارے میواتیوں کو کسی ایسی بات پر متحد کیا جائے، جو سب کے جی کو لگے، جو ہندو اور مسلمان دونوں کی توجہ برابر کھینچ سکے اور ان کے جوش وخروش اور طاقت کا صحیح استعمال کرسکے۔ یہ تھی میوات کی خود اختیاری حکومت کی اسکیم۔ ان کا خیال تھا کہ یہ اسکیم کانگریس کو بھی پسند آئے گی، اس لیے کہ یہ اس کے تاریخی "کراچی ریزولیشن" کے عین مطابق تھی، جس میں واضح کیا گیا تھا کہ نئے صوبے مشترک نسل وتہذیب کی بنا پر بنانا چاہیے۔ اس لحاظ سے دیکھیے تو میوات میں خاص طور پر بہت موزوں اور سازگار حالات موجود تھے۔ یہاں اب تک پرانی قبیلائی تنظیم کی ریت چلی آرہی تھی جسے پال کہتے ہیں۔ میواتیوں کا عقیدہ ہے کہ پال ایک مضبوط، اٹوٹ قدرتی بندھن ہے اور اس کے مقابلے میں قومی ایکتا محض ایک مصنوعی اور خارجی رشتہ ہے۔ پال برادری میں فرقہ واریت کی کوئی گنجائش نہیں۔ ہندو اور مسلمان، غریب اور امیر

سبھی کا درجہ برابر ہے اور اس کی رہنمائی ہر دلعزیز لیڈروں کے ہاتھ میں ہوتی ہے جس میں مذہب اور دولت کا امتیاز نہیں کیا جاتا۔ اس سماجی حقیقت کی بنیاد پر اشرف نے اپنے تصور میں ایک نئے صوبے میوات کی عمارت کھڑی کی تھی اور وہ سمجھتے تھے کہ ملک کے دوسرے صوبوں کی طرح میوات بھی ایک صوبہ ہوگا، جسے تمام قوم پرستوں کی تائید حاصل ہوگی۔ اس اسکیم کو ہندو اور مسلمان دونوں پسند کرتے مگر افسوس کہ ایسا نہ ہوسکا۔ یا تو اس وجہ سے کہ یہ تجویز قبل از وقت تھی یا پھر اس لیے کہ فرقہ واریت کے پھیلتے ہوئے سیلاب کا مقابلہ اس کے بس سے باہر تھا۔

صوبہ میوات کی اسکیم اشرف کے لیے مزید مصیبتوں کا پیش خیمہ ثابت ہوئی، ملک کے بٹوارے کے زمانے میں فرقہ واریت کی آگ ایسی بھڑکی کہ اس نے سارے ملک بالخصوص شمالی ہند کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ بھرت پور اور الور کی ریاستوں کی فرقہ وارانہ قوتوں نے جنھیں وہاں کے سربراہوں کی شہ حاصل تھی شعلوں پر تیل کا کام کیا۔ اور میوات صوبے کا تصور اس آگ میں جل کر راکھ ہوگیا۔ کیسی ستم ظریفی ہے کہ میواتیوں کے لیے ایک علیٰحدہ صوبے کی تجویز کی بنا پر اشرف کو ایک فرقہ پرست اور علیٰحدگی پسند لیڈر کہہ کر دیش دروہی (وطن دشمن) کا لقب دیا گیا۔ انھیں لعن طعن کیا گیا کہ وہ دوسرے جناح ہیں اور ہندوستان کے اندر ایک چھوٹا سا پاکستان بنانا چاہتے ہیں۔

ایسی نازک اور مایوس کن صورتِ حال میں ایک آشا کی کرن پھوٹی۔ میوات میں ایک متحدہ محاذ کی داغ بیل پڑی، جس میں اس علاقے کی تمام سیاسی تنظیمیں شامل ہوگئیں تاکہ وہ جارحیت پسند فرقہ وارانہ طاقتوں کا مقابلہ کرسکیں اور معصوم میواتیوں کو کشت و خون سے بچا سکیں۔ ان دنوں فساد نے قتل عام کی شکل اختیار کرلی تھی۔ اس متحدہ محاذ نے قتل و غارت کی آگ کو ہر ممکن طریقے سے بجھانے کی کوشش کی۔ بلوائیوں نے میواتیوں میں اتنا خوف و ہراس پیدا کردیا تھا کہ وہ اپنا گھر بار اور وطن چھوڑنے پر آمادہ تھے۔ اشرف نے تدبّر سے کام لے کر انھیں پاکستان جانے سے روکا۔ انھوں نے نیا دور کے ذریعے جس کے وہ ایڈیٹر تھے، میواتیوں کی پُرزور حمایت کی اور اُن عناصر کی سازشں کا پردہ فاش کیا، جو میواتیوں پر اس لیے ظلم توڑ رہے تھے کہ یا تو وہ اپنے اس مطالبے سے باز رہیں جس کے لیے وہ جدوجہد کررہے تھے یعنی ریاست میں ایک نمائندہ اور ذمّے دار حکومت کے قیام سے توبہ کرلیں یا پھر پاکستان کا راستہ پکڑیں۔ اس زمانے میں نیا دور فرقہ پرستوں کے خلاف مسلسل جنگ

کر رہا تھا۔ اس میں سرکاری عہدے داروں کے کرتوتوں کی رپورٹیں بھی شائع کی گئیں کہ وہ کس طرح فرقہ وارانہ جرائم سے نہ صرف چشم پوشی کر رہے ہیں بلکہ شہ دے رہے ہیں۔ اپنے مدلّل اداریوں کے ذریعے اس پرچے نے حکومت پر زور ڈالا کہ وہ ایسے کارکنوں کے خلاف مناسب اقدامات کرے۔ گاندھی جی کے قتل کے موقع پر نگینہ ضلع گڑگاؤں میں، جو فرقہ پرستوں کا گڑھ تھا، خوشی اور کامرانی کا جشن منایا گیا اور مٹھائی تقسیم کی گئی۔ نیا دور نے اس کی پُرزور مذمت کی۔ اس کے نگینے کے دھڑے کی آتش انتقام بھڑک اُٹھی اور اُس نے پولیس سے ساز باز کر کے اشرف کے خلاف غداری وطن کی سازش کا جعلی مقدمہ کھڑا کر دیا اور اُن کی گرفتاری کا وارنٹ جاری کرا دیا۔ اس کا خمیازہ تو اشرف کو بھگتنا پڑا (جس کا ذکر آگے آئے گا) لیکن اس کا ایک مثبت نتیجہ نکلا۔ میواتیوں کی ہجرت جو پاکستان کی طرف شروع ہو گئی تھی، بڑی حد تک رُک گئی۔ قتل و غارت کا جنون ختم ہوا، تو میوات میں رفتہ رفتہ امن کی فضا قائم ہو گئی اور ہندو مسلم اتحاد پھر بحال ہو گیا۔

اشرف کی سیاسی سرگرمیوں کا دوسرا دائرۂ عمل طالب علموں اور نوجوانوں کی تنظیم تھا۔ گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ (۱۹۳۵ء) نے ملک کی سیاست میں ہماہمی پیدا کر دی تھی۔ ہر طرف بیداری پھیل رہی تھی۔ نوجوانوں اور طالب علموں میں بھی ایک نیا جوش و خروش دکھائی دیتا تھا۔ نتیجے کے طور پر طالب علموں کی ایک باضابطہ تنظیم "آل انڈیا اسٹوڈنٹس فیڈریشن" نے جنم لیا۔ یہ جماعت تھی تو طالب علموں کی، مگر اسے طالب علمانہ مسائل سے زیادہ سیاسی مسائل سے دلچسپی تھی۔ ابتدا میں اس کا جھکاؤ کانگریس کی طرف تھا، گو کہ اس کی باگ ڈور بیشتر بائیں بازو کے لیڈروں کے ہاتھ میں تھی۔ طلبہ کی برادری میں اشرف کی ہر دلعزیزی مسلّم تھی۔ طلبہ کی یہ تنظیم اکثر انھیں اپنے اجلاس اور اجتماع کو خطاب کرنے کی دعوت دیتی رہتی تھی۔ اشرف ایسے موقعوں کا فائدہ اٹھا کر طلبہ کے سیاسی شعور کو جلا دیتے، ان کی سمجھ بوجھ میں صفائی اور وسعت پیدا کرتے، واضح کرتے کہ اُن کی تمناؤں اور خواہشوں کا رشتہ آزادیٔ وطن کے ساتھ وابستہ ہے، اس لیے قومی جدوجہد میں ان کی شرکت لازمی ہے۔ بین الاقوامیت اور جامع انسانیت کا تصور پیدا کرنے کے لیے وہ اس بات پر زور دیتے کہ ہماری آزادی کی جدوجہد تمام مظلوم و محروم انسانیت کی عالمگیر جدوجہد کا حصہ ہے، جو ایک بھرپور زندگی اور بہتر دنیا کے لیے ہر ملک میں ہو رہی ہے۔ ایک ایسی دُنیا کے لیے جس میں امن و اَمان ہو،

ہم آہنگی اور باہمی تعاون کا بول بالا ہو اور خوش حالی اور طمانیت سب کو حاصل ہو۔

اشرف نے آل انڈیا اسٹوڈنٹس فیڈریشن کے چوتھے سالانہ اجلاس کی صدارت کی جو کلکتے میں یکم جنوری ۱۹۳۹ء سے شروع ہوا تھا، اپنے خطبۂ صدارت میں انھوں نے فاشزم کا مسئلہ پیش کیا، جس نے تمام عالمِ انسانی کو غلام بنانے کا بیڑہ اُٹھایا تھا۔ انھوں نے زور دیا کہ ہم سب کو دنیا کی جمہوری طاقتوں کا ساتھ دینا چاہیے تاکہ فاشزم کا بھرپور جواب دیا جاسکے اور اس کے لیے ایک متحدہ محاذ بنانے کی ضرورت ہے۔ جہاں تک اپنے ملک کا سوال ہے، اشرف نے کہا کہ ہماری اندرونی ایکتا ہی خطرے میں ہے۔ یہاں فرقہ پرست طاقتیں ہماری صفوں میں دراڑ پیدا کررہی ہیں اور وہ سامراجی سازشں کا شکار ہوگئی ہیں۔ اُن سے خبردار رہنا چاہیے کہ وہ ہمارے ملک کو بین الاقوامی متحدہ محاذ کا حصہ نہیں بننے دیں گی اور فاشزم کا مقابلہ کرنا ہمارے لیے مشکل ہوجائے گا۔

اس کے بعد فیڈریشن کا جلسہ ۱۹۴۰ء میں ناگپور میں ہوا، جس میں اشرف نے افتتاحی تقریر کی۔ اس میں بھی انھوں نے طلبا کو ترغیب دی کہ وہ آزادیِ وطن کی تحریک کو اپنے تعاون سے مضبوط بنائیں۔ اس وقت دوسری عالمی جنگ شروع ہوچکی تھی۔ اور حکومتِ برطانیہ ہندستانیوں کی رضامندی کے بغیر ملک کے وسائل کو جنگی مقاصد کے لیے استعمال کرنے پر تلی ہوئی تھی۔ یہی وجہ تھی کہ کانگریس سرکار کی جنگی تدابیر میں رکاوٹ ڈال رہی تھی۔ اس وقت اشرف بھی کانگریس کے اس رویے کے حامی تھے۔ اسی لیے انھوں نے طلبا کو جنگ کی مخالفت پر اُکسایا۔ اس کا خمیازہ انھیں بہت جلد بھگتنا پڑا۔ وہ گرفتار کرلیے گئے اور دیولی کے کانسنٹریشن کیمپ میں بھیج دیے گئے۔ دیولی کیمپ راجستھان کے ریگستان میں ایک دورافتادہ جگہ واقع تھا، جہاں دورانِ جنگ نام نہاد 'خطرناک' قیدی رکھے جاتے تھے۔ اس کیمپ میں رہنے سہنے کے حالات ایسے گئے گذرے تھے کہ اشرف اور اُن کے ساتھیوں کو بھوک ہڑتال کرنی پڑی جو اٹھارہ دن مسلسل جاری رہی۔ نتیجے میں اُن کی صحت اتنی خراب ہوگئی کہ وہ پھر کبھی بحال نہ ہوسکے۔

جب ۱۹۴۱ء میں ہٹلر کی فوجوں نے روس پر براہ راست حملہ کردیا تو ہندستانی کمیونسٹ،

پارٹی نے اعلان کیا کہ فاشزم کو شکست دینے کے لیے ضروری ہے کہ سرکاری مساعی جنگ کو ہر طرح تقویت پہنچائی جائے۔ چنانچہ دیولی کیمپ کے سارے کمیونسٹ قیدیوں نے پارٹی کے وفادار رکن کی حیثیت سے اس نئی پالیسی کی تائید کی۔ پھر بھی انھیں قید سے رہا نہیں کیا گیا۔ اشرف اور دوسرے قیدی اس کے دو سال بعد ۱۹۴۳ء میں رہا کیے گئے۔ کمیونسٹ پارٹی کے نزدیک اب سامراجی جنگ کا کردار بدل گیا تھا۔ اب یہ عوامی جنگ ہوگئی تھی۔ چنانچہ پارٹی کے ہفتے وار پرچے People's war اور قومی جنگ کے نام سے نکلنے لگے۔ رہائی کے بعد اشرف کو پارٹی نے اپنے صدر دفتر بمبئی بلا لیا اور وہ وہاں نشر و اشاعت کے کام میں مصروف ہو گئے۔ بعد ازاں ۱۹۴۶ء میں انھیں پارٹی کی صوبائی شاخ دہلی منتقل کر دیا گیا۔ دہلی میں وہ دریا گنج کمیون میں دوسرے پارٹی ممبروں کے ساتھ رہتے تھے۔ انھیں وہی سہولتیں حاصل تھیں جو دوسروں کو نصیب تھیں۔ یعنی کھانے پینے کے علاوہ مبلغ آٹھ روپے ماہانہ نجی اخراجات کے لیے ملتے تھے۔

۱۹۴۷ء کے فرقہ وارانہ فسادات کے خلاف پارٹی نے ایک مہم چلائی اور اس غرض سے نیا دور نکالا جس کی ادارت اشرف کے ذمّے تھی۔ اس اخبار کی کارگزاریوں کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔ شہر دہلی بھی فسادات کے شعلوں سے نہ بچ سکا۔ ڈر تھا کہ دریا گنج کمیون پر بھی بلوائیوں کا حملہ ہوگا، اس لیے کہ یہاں اشرف اور اُن کے چند مسلمان ساتھی بھی مقیم تھے، اس کے علاوہ اُن کا شمار اُس ہراول دستے میں تھا جو فرقہ پرستوں کا ڈٹ کر مقابلہ کر رہا تھا لہٰذا انھیں کمیون چھوڑ کر جامع مسجد کے محفوظ علاقے میں منتقل ہونا پڑا۔ اس واقعے کا بیان دہلی صوبائی پارٹی کے سکریٹری مقیم الدین فاروقی نے بڑے دلدوز انداز میں کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> "جب ہم اپنے پارٹی کامریڈوں کے پہرے میں کمیون سے جانے لگے تو ہماری آنکھوں سے آنسوؤں کی جھڑی لگی ہوئی تھی اور ہم وقت کی اس ستم ظریفی پر رو رہے تھے کہ ہمیں جنھوں نے اس علاقے میں برسوں گزارے، آج محض اس لیے جانا پڑ رہا ہے کہ ہم مسلمان ہیں۔ ڈاکٹر اشرف تو بے حد متاثر تھے، کیوں کہ وہ کتنے ہی برسوں سے ہندو مسلم اتحاد کے لیے لڑ رہے تھے۔ جب ہم جامع مسجد کے محفوظ علاقے میں

پہنچے تو اشرف پھوٹ پھوٹ کر رونے لگے اور مجھ سے کہا "مقیم ! یہ ہماری زندگی کا انتہائی المناک لمحہ ہے۔"

پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ میوات میں اشرف کی سیاسی سرگرمیوں کا حشر یہ ہوا کہ پولیس نے ان کی گرفتاری کا وارنٹ جاری کر دیا۔ انھیں بچاؤ کی ایک صورت نظر آئی کہ وہ فوراً روپوش ہو جائیں اور کسی طرح ملک سے باہر نکل جائیں۔ پارٹی نے انھیں یہ مشورہ دینے میں دانش مندی سمجھی کہ وہ پاکستان چلے جائیں اور وہاں نوزائیدہ کمیونسٹ پارٹی کی نشوونما میں مدد دیں۔ یہ تھے وہ اسباب جن کی بنا پر اشرف کو اپنا پیارا وطن چھوڑنا پڑا، جس کی آزادی کے لیے انھوں نے یہ سب کچھ کیا تھا اور جس کے روشن مستقبل کی خاطر اور بہت کچھ کرنا چاہتے تھے۔ چھپ چھپا کر کسی طرح اشرف پاکستان تو پہنچ گئے، مگر اُن کا یہ اقدام 'آسمان سے گرا کھجور میں اٹکا' ثابت ہوا۔ چند روز انھوں نے وہاں روپوش رہ کر زندگی گزاری لیکن بہت جلد پولیس نے اُن کا سُراغ لگا لیا اور مقدمہ چلائے بغیر انھیں کراچی جیل میں بند کر دیا۔ قید خانے کے ناسازگار حالات کی وجہ سے وہ شدید بیمار پڑ گئے۔ یہاں تک کہ ان کے بچنے کی بہت کم امید دکھائی دیتی تھی۔ اس نازک منزل پر اُن کی انگریز بیوی فلس نے دست گیری کی۔ وہ اپنی الٰہ آباد یونیورسٹی کی ملازمت چھوڑ کر کراچی پہنچیں۔ انھوں نے حکومتِ پاکستان پر بعض صاحب اثر دوستوں کے ذریعے زور ڈلوایا کہ یا تو اشرف کو رہا کر دیا جائے، یا پھر ان پر کھلی عدالت میں مقدمہ چلایا جائے۔ حکومت بہت کچھ ٹال مٹول اور تاخیر کے بعد آخر کار اشرف کو اس شرط پر رہا کرنے کے لیے راضی ہو گئی کہ وہ پاکستان چھوڑ کر کہیں چلے جائیں۔

برطانوی رعیت (British subject) ہونے کی حیثیت سے اشرف انگلستان جا سکتے تھے۔ چنانچہ اسی بنا پر وہ وہاں پہنچے اور اپنا علاج شروع کیا۔ جب اُن کی طبیعت ذرا سنبھلی تو انھوں نے اپنے محبوب موضوع 'دورِ وسطیٰ میں ہندوستان کی تاریخ' کا مطالعہ شروع کیا۔ وہ اس غرض سے اپنا بیشتر وقت برٹش میوزیم میں گزارنے لگے اور اس موضوع سے متعلق مواد اکٹھا کرنا شروع کیا۔ اس سلسلے میں انھوں نے بہت سارے نوٹس اور اقتباسات قلمبند کیے۔

علمی مشاغل

اشرف کو لوگ عموماً تحریک آزادی کے ایک رہنما کی حیثیت سے جانتے ہیں کہ اُن کا ملک کی سیاست میں انقلابی رول تھا۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ ان کا محبوب ترین مشغلہ تھا تاریخ کا مطالعہ خاص طور پر اس کے سماجی پہلو کا۔ اُن کا پی ایچ۔ ڈی کا مقالہ 'ہندوستان کی سماجی زندگی ۱۲۰۰ء سے ۱۵۵۰ء تک' اس بات کا ثبوت ہے کہ اُنھیں تاریخ کے سماجی مطالعے سے کس قدر رغبت تھی۔ اس تحقیق کے لیے انھوں نے بنیادی ماخذ کی بڑی دیدہ ریزی سے تلاش وجستجو کی تھی۔ تبھی تو دانشوروں کے حلقے میں اسے بہت سراہا گیا تھا۔ جب ۱۹۵۵ء میں وہ ہندوستان واپس آئے تو ان کی حیثیت ایک بے ملک شہری کی تھی۔ ظاہر ہے یہ صورتِ حال اُن کے لیے بڑی پریشان کن تھی۔ پھر انھیں بسر اوقات کے لیے کوئی سہارا چاہیے تھا۔ اس کا بوجھ بھی ذہنی پراگندگی کا باعث تھا۔ مزید یہ کہ ان کی جسمانی صحت اب ایسی نہیں تھی کہ سیاست کے میدان میں پھر کود پڑیں۔ غرض ایک دبدھا کا عالم تھا کہ کیا کریں۔ ایسے میں ریاست جموں اور کشمیر کی حکومت نے پیش کش کی کہ وہ تاریخ کشمیر مرتب کریں اور اس کے لیے اُنھیں سری نگر میں تمام سہولتیں مہیا کیں۔ وہاں اس موضوع سے متعلق بہت سا نادر مواد دستیاب تھا۔ سرکاری اور نجی کتب خانوں میں قلمی نسخے تھے۔ میوزیم میں قدیم دستکاری کے نمونے تصاویر، سامان آرائش، زیورات وغیرہ، سکّے، کتبے، آلات حرب وجنگ موجود تھے۔ ان سے کشمیر کی تاریخ لکھنے میں بڑی مدد مل سکتی تھی۔ چنانچہ اشرف نے حکومت کشمیر کی پیش کش کو خوشی سے منظور کر لیا۔ خرابیٔ صحت کے باوجود انھوں نے اس مواد کا بڑی توجہ اور دل سوزی سے مطالعہ کیا اور نوٹ لیے۔ مگر افسوس کہ وہ دو سال کی معیّنہ مدت کے اندر مجوزہ کتاب مرتب نہیں کر سکے اور انھیں کسی اور معقول کام کی تلاش میں دہلی واپس آنا پڑا۔

خوش قسمتی سے دہلی یونیورسٹی کے کروڑی مل کالج میں تاریخ پڑھانے کا کام مل گیا۔ یہ ان کا دل پسند مشغلہ تھا۔ وہ بہت جلد طلباء اور اساتذہ میں اپنی قابلیت اور اخلاق کی وجہ سے مقبول ہو گئے۔ سروپ سنگھ، جو اُس وقت کالج کے پرنسپل تھے، لکھتے ہیں:

"دہلی میں اشرف کے آنے کے بعد چند ہی دنوں میں یونیورسٹی کے شعبۂ

تاریخ میں جیسے ایک تازہ ہوا کا جھونکا آگیا ہو۔ قرونِ وسطیٰ کی تاریخ کے مطالعے میں انھوں نے گویا ایک نئی روح پھونک دی۔ ان کی ذات تخلیقی تحریک کا ایک مرکز بن گئی۔ اساتذہ اور طلبار ان کے گرد جمع ہونے لگے اور سارے ملک میں کروڑی مل کالج "اشرف کالج" کے نام سے پہچانا جانے لگا.... انھوں نے نہ صرف کالج کو ہندوستان کے نقشے پر آویزاں کر دیا بلکہ اور بہت کچھ کیا۔ یہ اشرف ہی تھے جن کی بدولت ہم تاریخ کا حصّہ بن گئے۔"

کچھ عرصے بعد نومبر ۱۹۶۰ء میں اشرف کو ہمبولٹ یونیورسٹی برلن نے مدعو کیا کہ وہ وہاں انسٹی ٹیوٹ آف انڈولوجی میں ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کی تاریخ کے پروفیسر کی حیثیت سے کام کریں۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ انسٹی ٹیوٹ اُن کی تاریخی بصیرت اور نقطۂ نظر کی بڑی قدردان تھی۔ وہاں انھوں نے ہندوستان کے مخصوص جاگیرداری نظام کو درس و تدریس کا موضوع بنایا۔ اس سلسلے میں ایک سیمینار کا اہتمام بھی کیا، جس میں ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کی سماجی زندگی پر بحث و مباحثہ ہوا اور ہندوستان کے جاگیری نظام کی اُن خصوصیات پر روشنی ڈالی گئی جو اسے یورپ کے جاگیری نظام سے ممیز کرتی ہیں اور جن کی چھاپ آج تک ہندوستانی سماج پر دکھائی دیتی ہے۔ انسٹی ٹیوٹ کے ڈائرکٹر ہورسٹ کروگر کے الفاظ میں:

"انسٹی ٹیوٹ کے موجودہ اور سابق طلبار جنھوں نے اشرف کے علم و فضل سے فیض اُٹھایا، اُن کی دانش وری اور علمی کے اعلیٰ معیار کو کبھی فراموش نہیں کرسکتے۔ وہ اپنے لیکچروں کو ابتدائی مخارج سے موزوں مثالیں اور اقتباسات پیش کر کے بہت دلچسپ اور جاندار بنا دیتے تھے۔ اُنھیں مستند ماخذ کا وسیع اور گہرا علم تھا۔ یہ مختلف زبانوں میں تھے جنھیں حاصل کرنے کے لیے اُنھیں بڑی تفتیش اور کاوش سے کام لینا پڑا تھا۔"

انسٹی ٹیوٹ میں باقاعدہ درس و تدریس کے علاوہ اشرف نے عام پبلک کو ہندوستان کی عصری

تاریخ سے روشناس کرنے کی غرض سے لیکچروں کا ایک سلسلہ شروع کیا، جس کا موضوع تھا "ہندوستانی سیاست میں مسلمانوں کا مسئلہ"۔ اس کے لیے اشرف سے زیادہ اہل شاید ہی کوئی اور دانش ور ہوگا، کیوں کہ انھوں نے اس مسئلے کا صرف گہرا مطالعہ ہی نہیں کیا تھا، انھیں اس کا عملی تجربہ بھی تھا جو آزادی کی قومی تحریک میں عملی حصہ لینے سے حاصل ہوا تھا۔

اشرف درس و تدریس سے ہی مطمئن نہیں تھے، ریسرچ کے مشغلے سے انھیں ایسا شغف تھا کہ گھنٹوں جرمن اسٹیٹ لائبریری میں گزارتے اور ہندوستان کے دورِ وسطیٰ کی تاریخ سے متعلق مواد اکٹھا کیا کرتے تھے۔ اسی سلسلے میں وہ سوویت یونین بھی ایک دعوت نامے سے فائدہ اٹھا کر گئے، جو وہاں کی اکیڈمی آف سائنسز کی ایشیائی انسٹی ٹیوٹ سے بہت پہلے ملا تھا۔ وہاں انھوں نے جولائی تا دسمبر ۱۹۶۱ء چھ مہینے کے دوران وسط ایشیا کے خانہ بدوش قبائل کی زندگی کا تاریخی مطالعہ کیا۔ اس سے انھیں ہندوستان کے جاگیردارانہ نظام کی نشوونما کو سمجھنے میں بڑی مدد ملی، اس لیے کہ یہی قبیلے تھے جو عہدِ وسطیٰ میں ہندوستان میں جوق درجوق آتے تھے اور یہاں کے سماجی نظام کو اپنے طرزِ زندگی سے متاثر کرتے رہے تھے۔ ان کا سماجی نظام ہندوستان کے مقابلے میں ارتقاء کی نچلی منزل پر تھا۔ اس سے اشرف نے یہ نتیجہ نکالا کہ ہندوستانی جاگیری نظام کا فطری طور پر جو ارتقاء ہونا چاہیے تھا، وہ ان قبائلیوں کے اثرات کی وجہ سے نہ ہوسکا اور اسے قبائلی جاگیرداری کی ایک کم ترقی یافتہ منزل پر روک دیا۔

سوویت یونین سے وہ برلن واپس آئے تو ان کا ارادہ تھا کہ وہاں پر جمع کیے ہوئے مواد کو کتابی شکل میں مرتب کریں، جس میں وہ اپنے نظریے کی وضاحت کرنا چاہتے تھے کہ ہندوستان کے جاگیری نظام کی نشوونما پر وسط ایشیا کے قبائل کس طرح اثر انداز ہوئے ہیں، لیکن بدقسمتی سے ایسا نہ ہوسکا۔ مئی ۱۹۶۲ء میں وہ دل کی بیماری میں مبتلا ہوگئے۔ تین ہفتے بعد دل کا شدید دورہ پڑا اور وہ ۷ جون کو دنیا سے سدھار گئے اور ان کا مجوزہ منصوبہ محض ایک خواب بن کر رہ گیا۔

جرمنی میں ہندوستان کے تاریخی مطالعے کو فروغ دینے میں اشرف نے ایک اہم رول ادا کیا۔ اس کا اعتراف گروکرنے اس طرح کیا ہے:

"مختصر مدت میں اشرف نے ایک دانش ور اور انسان کے ناطے ہم
سب پر گہرا اور دیرپا اثر ڈالا۔ اُن کی بدولت جرمنی میں تاریخ ہند کا
مُطالعہ ایک ٹھوس بنیاد پر قائم ہو گیا اور اب یہ جرمن جمہوریہ میں
ہندوستانی علوم کا ایک اٹوٹ حصّہ قرار دیا گیا ہے۔"

انڈین ہسٹری کانگریس نے اشرف کی تاریخی علمیت اور بصیرت کا اعتراف اس طرح کیا کہ انھیں علی گڑھ کے سالانہ اجلاس (۱۹۶۰ء) میں ایک سیکشن کی صدارت کرنے کے لیے مدعو کیا۔ جس کا تعلق عہدِ وسطیٰ کی تاریخ سے تھا۔ اشرف نے اپنے صدارتی خطبے میں اس دور کے تاریخی مطالعے کا جائزہ لیتے ہوئے کہا کہ اس زمانے کے واقعات کی دست یابی میں ایسی دقت نہیں ہے جیسی کہ اُن کو پیش کرنے کے طریقے میں۔ یہاں اکثر سائنسی نقطۂ نظر کو کام میں لانے کے بجائے وہم و گمان پر مبنی تصورات کی کار فرمائی دکھائی دیتی ہے۔ ایک طرف تو ایلیٹ کی تاریخ نویسی کے زاویۂ نگاہ کی جانبداری کی جاتی ہے جس کے مطابق اس دور میں ہندوستانی سماج دو حریفانہ فرقوں میں بٹا ہوا تھا اور اس کی وجہ سے تمام تاریخی واردات رونما ہوئیں تو دوسری طرف اس خیال کی پیروی کی جاتی ہے کہ قرونِ وسطیٰ کی تاریخ ایک ملواں تہذیب کی نشو و نما کی نمایندگی کرتی ہے۔ اشرف کے نزدیک پہلے خیال کے مورخ دانستہ یا نادانستہ طور پر سامراجی مفادات کے علمبردار ہیں اور دوسرے نقطہ نظر کے حامی وہ نیک دل مورخ ہیں جو ہندوستانی قومیت کو ہر طرح تقویت پہنچانا چاہتے ہیں۔ اشرف نے ان ہر دو طرزِ فکر کو یک طرفہ قرار دیا اور کہا کہ اس دور کی صحیح تاریخ دانی کے لیے کسی ایک نقطۂ نظر کو اپنانا علم کے ساتھ ناانصافی ہوگی، کیوں کہ اس سے سماجی زندگی کی پوری سمجھ بوجھ حاصل نہیں ہو سکتی اور نہ ہی سماجی تبدیلی کے عمل میں صحیح نظر پیدا ہو سکتی ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہم اپنے تاریخی مواد پر نظرِ ثانی کریں اور اس کی قدر و قیمت کو پھر سے پرکھیں تاکہ عہدِ وسطیٰ کے سماج اور اس کے قانونِ تغیر کی ایک زیادہ مربوط اور جامع تصویر ہمارے سامنے آسکے۔

تاریخ سے تو شغف تھا ہی، اشرف نے ستھرا اور رچا ہوا ادبی ذوق بھی پایا تھا۔ انھوں نے چند نفیس ڈرامے اور فیچر لکھے۔ غالب سے متعلق اُن کا فیچر اتنا بلند پایہ تھا کہ اس کے ایک حصّے کو بی۔بی۔سی نے اپنے ہند۔پاکستان پروگرام میں نشر کیا اور اسے بابائے اُردو مولوی عبدالحق نے

اس قدر پسند کیا کہ اس کا مسودہ طلب کیا، اور اُسے شائع کرنے کی اجازت چاہی۔ کروگر لکھتے ہیں کہ ہمبولٹ یونیورسٹی کی ڈیڑھ سو سالہ جوبلی کے موقع پر اشرف نے "اُردو ادب میں سامراج مخالف روایات" کے موضوع پر ایک ایسی فی البدیہہ پُرمغز تقریر کی کہ سامعین نے اسے بہت سراہا۔

اشرف کو بہت سارے تہذیبی مسائل سے دلچسپی تھی۔ مثلاً پٹھان اور مغل حکمراں طبقے کی تہذیب اس عہد کے ادب میں زندگی اور اخلاق کی عکاسی اور دورِ حاضر تک اُردو ادب کی نشوونما وغیرہ ایسے موضوعات تھے جو ان کی خاص توجہ کا مرکز تھے۔ اسی طرح وہ مختلف علاقوں کے مسلمانوں کے رسم و رواج، تیوہاروں اور تقریبوں کے بارے میں مواد اکٹھا کر رہے تھے تاکہ وہ اس کا اندازہ لگا سکیں کہ ہندو اور بدھ مت کے پیروؤں نے مسلمانوں کے طرزِ زندگی کو کس طرح متاثر کیا ہے۔ انھیں پیغمبرِ اسلام حضرت محمدؐ سے متعلق مروّجہ قصے کہانیوں میں بھی دلچسپی تھی اور خاص طور پر اس بات میں کہ ہندوستان میں ان قصے کہانیوں کا کیا رنگ روپ ہوگیا ہے۔ اس مواد کی بنا پر وہ ایک کتاب لکھنا چاہتے تھے۔ لیکن زندگی نے اُن سے وفا نہیں کی۔ وہ تمام تہذیبوں کی قدر کرتے تھے۔ نہ کسی تہذیب کے طرفدار تھے اور نہ معذرت خواہ۔ راہل سانکرتیائن لکھتے ہیں:

> "ہندوستانی تہذیب کا قدر دان اشرف سے زیادہ کون ہوسکتا ہے کہ ان کے رگ و پے میں ہندوستانیت کا خون دوڑ رہا تھا؟ اسلامی تہذیب کا وکیل ان سے بہتر کون ہوسکتا ہے کہ انھوں نے اس تہذیب کا سنجیدگی سے مطالعہ ہی نہیں کیا تھا بلکہ ان کے دل میں اس کا احترام بھی تھا کیوں کہ اسلامی تہذیب نے عالمِ انسانیت کی بیش بہا خدمات انجام دی ہیں؟ اور کمیونسٹ ہونے کے ناطے وہ اس کے سوا اور کیا ہوسکتے تھے کہ ہر قوم اور فرقے کی آزادی اور کلچر کے حامی اور مددگار ہوں۔"

اخلاقی محاسن

اشرف کی شخصیت کچھ ایسی دلفریب تھی کہ جو قریب آیا ان کا گرویدہ ہوگیا۔ مجھے خود اس کا

تجربہ ہے۔ دوسری عالمگیر جنگ کے دوران وہ جامعہ نگر میں ایک خاص غرض سے کچھ عرصے کے لیے آئے تھے۔ وہ ہندوستانی مسلمانوں کے مسائل پر ایک کتاب لکھنا چاہتے تھے۔ جامعہ کے کتب خانے میں اس موضوع سے متعلق چند نایاب قلمی نسخے موجود تھے۔ اُن کا مطالعہ کار آمد ثابت ہو سکتا تھا۔ اشرف نے کام شروع کیا اور جوں جوں انھیں نئی باتیں معلوم ہوتیں، ہم لوگوں سے ان کے بارے میں گفتگو کرتے۔ اس سے ہماری نظر میں تازگی پیدا ہوئی اور ہم اُن کی ذہانت اور بصیرت کے قائل ہو گئے اور اس سے بھی زیادہ جس چیز نے ہمیں متاثر کیا وہ اُن کا معروضی نقطۂ نظر اور جمہوری رویہ تھا۔ یوں تو وہ ہر لحاظ سے ہم لوگوں سے بالاتر تھے، کیا تجربہ اور کیا لیاقت، کیا زباں دانی اور کیا قادر الکلامی۔ ہر میدان میں وہ ہم سے کوسوں آگے تھے۔ مگر وہ ہماری بات کو پورا وزن دیتے اور اگر ان کے دلائل میں کوئی خامی ہوتی تو اُسے تسلیم کرنے میں انھیں قطعاً تامل نہ ہوتا۔ یہ رسمی انکسار نہیں، ذہنی دیانت داری کا ثبوت ہے۔

اخلاقی جرات بڑی دل گردے کی چیز ہے۔ جس میں یہ خوبی ہو اُسے اکثر نقصان اُٹھانا پڑتا ہے۔ اشرف میں یہ بدرجۂ اتم موجود تھی۔ کیسا بھی نازک موقع ہو، وہ کسی غلط رویّے یا طریقۂ کار کی مخالفت سے نہیں چوکتے تھے۔ اس قسم کا ایک واقعہ میرے سامنے گزرا۔ یہ ۱۹۳۵ء کی بات ہے۔ جب اشرف علی گڑھ یونیورسٹی میں تاریخ کے استاد تھے۔ اسٹوڈنٹس یونین کے زیر اہتمام یونین ہال میں ایک غیر معمولی جلسہ ہو رہا تھا، جس میں مولانا ظفر علی خاں کو بطور مہمان خصوصی مدعو کیا گیا تھا۔ مولانا ان دنوں پنجاب کے ایک مشہور اخبار زمیندار کے ایڈیٹر تھے۔ اور ان کا شمار مسلمانوں کے بڑے لیڈروں میں ہوتا تھا۔ انھوں نے حالات حاضرہ پر تقریر شروع کی۔ وہ بہت جوشیلی اور جذباتی تقریر کے عادی تھے اور اپنے مخالفین پر طنز و مزاح کے تیکھے نشتروں سے وار کیا کرتے تھے۔ اس موقع پر مولانا نے کانگریس پارٹی اور گاندھی جی کو اپنا ہدف بنایا۔ گاندھی جی پر حملے بازی شروع کی اور ایک طنزیہ شعر پڑھا جو مجلسی آداب کے خلاف تھا۔ طلباء پر اس زمانے میں مسلم لیگ کا اثر غالب تھا۔ مولانا کی سحر بیانی اور شعلہ افشانی نے مجمع کو مشتعل کر دیا تھا۔ اس فضا میں مولانا کو ٹوکنا یا مخالفت کرنا خطرے سے خالی نہیں تھا۔ جب تقریر ختم ہو گئی تو داد و تحسین کا یہ عالم تھا کہ تالیوں سے سارا ہال گونج اُٹھا مگر اس شور و غوغا میں یکایک ایک آواز سُنائی دی "جناب صدر! مجھے اجازت

دیجیے میں کچھ کہنا چاہتا ہوں"۔ یہ اشرف تھے جو مجمعے کو چیرتے ہوئے ڈائس پر جا پہنچے۔ اور جلسے کو مخاطب کیا: "اس ایوان کی بڑی شان دار اور شائستہ روایات ہیں۔ مولانا خود اس یونین کے اپنے زمانۂ طالب علمی میں عہدے دار رہ چکے ہیں۔ لہٰذا انھیں خاص طور پر ان روایات کا لحاظ رکھنا چاہیے تھا"۔ اشرف مشکل سے یہ چند جملے کہہ سکے تھے کہ ہال میں بدنظمی پھیل گئی اور ان پر بہت سے طالب علم ٹوٹ پڑے۔ ڈر تھا کہ کہیں تشدد نہ کر بیٹھیں۔ خیریت ہوئی کہ اشرف کے چند ساتھیوں نے انھیں حلقے میں لے لیا اور ہال سے باہر لے گئے۔

اشرف کے مادّی وسائل کبھی اطمینان بخش نہیں تھے۔ اس لیے انھیں تنگی ترشی کی زندگی گزارنی پڑی۔ اس کے باوجود وہ بڑے خود دار اور غیور انسان تھے۔ غیروں سے تو درکنار کبھی اپنے دوستوں تک سے مدد نہیں چاہی اور نہ ہی اپنے قدردانوں کی اعانت منظور کی۔ یہاں تک کہ تحفے و تحائف قبول کرنے میں بھی تامل نہ کرتے تھے۔ یہی نہیں، بعض اوقات ان کی بے نیازی حد سے گزر جاتی تھی۔ اس قسم کا ایک واقعہ مجھے یاد آتا ہے۔ جب وہ ۳۷-۱۹۳۶ء میں آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے صدر دفتر میں کام کر رہے تھے تو بہت معمولی تنخواہ تھی۔ اسی دوران اٹاوہ (یو۔پی) کے طالب علموں نے انھیں اپنی کانفرنس کی صدارت کے لیے بلایا۔ جلسے کے بعد جب وہ واپس جانے لگے تو انھیں سفر خرچ کے طور پر ایک رقم پیش کی گئی۔ لیکن انھوں نے یہ رقم لینے سے انکار کر دیا اور کہا "اس کی چنداں ضرورت نہیں، اس لیے کہ اگر میرے پاس سفر خرچ کے پیسے نہ ہوتے تو میں یہاں کیسے آتا۔ میرے پاس ریل کا واپسی کا ٹکٹ ہے۔ آپ مطمئن رہیے"۔ اشرف کی خودداری کی ایک اور مثال جس کا تعلق میری ذات سے ہے۔ جب وہ کراچی جیل سے رہا ہو کر انگلستان پہنچے اور بیماری سے قدرے راحت ملی، تو انھیں اپنے وطن (ہندوستان) واپس آنے کی خواہش ہوئی۔ جیسے تیسے انھیں اس کی اجازت بھی مل گئی، مگر وہ آتے کیسے؟ جب کہ ان کے پاس سفر خرچ نہیں تھا۔ ان کے علی گڑھ کے ایک قدیم دوست سید محمد ٹونکی نے یہاں چند احباب سے مطلوبہ رقم جمع کر کے انھیں بھیج دی۔ اس سلسلے میں مجھ سے جو کچھ بن پڑا، میں نے بھی کیا۔ ہندوستان واپس آنے پر جب اشرف کو کروڑی مل کالج دہلی میں ملازمت ملی تو ایک دن مجھ سے ٹیلی فون پر کہا "سلامت، میں مشرقی جرمنی جا رہا ہوں، لیکن روانہ ہونے سے پہلے تم سے ملنا ضروری ہے"۔ چنانچہ وقت مقررہ پر اشرف میرے گھر

آ گئے۔ مجھے کچھ حیرت ہوئی کہ ان کی بیوی فلس جو ہر وقت ان کے ساتھ سائے کی طرح رہتی تھیں، نہیں آئیں۔ کھانے سے پہلے اور کھانے کی میز پر مزے مزے کی باتیں کرتے رہے۔ جب واپس جانے لگے تو جیب سے دو سو روپے نکالے اور میری طرف بڑھا دیے اور کہا "لو سلامت، میں تمھارا قرضہ ادا کر رہا ہوں۔" میں بھونچکا سا رہ گیا اور میری زبان سے نکلا "کیسا قرضہ؟" بولے کہ ایک دوست کے ذریعے ابھی حال ہی میں معلوم ہوا کہ مجھے سفر خرچ کے لیے جو رقم لندن بھیجی گئی تھی، اُس میں تم نے بھی یوگ دان دیا تھا۔" مجھے کچھ خفت سی محسوس ہوئی اور کہا "اب اس کی کیا ضرورت! ایک دوست کی خاطر اُس وقت جو کر سکتا تھا اپنا فرض سمجھ کر کر دیا۔ مجھے اب شرمندہ نہ کیجیے۔" کہنے لگے "بھئی میں جانتا ہوں کہ جامعہ والے کس مشکل سے گذر اوقات کرتے ہیں۔ جب میں یہ رقم ادا کر سکتا ہوں تو کیوں نہ کروں۔ یہ تو تھیں لینا ہی پڑے گی۔" یوں تو یہ ایک چھوٹی سی بات ہے مگر اس سے اشرف کے کردار اور اخلاق پر روشنی پڑتی ہے۔

اشرف کا دل بڑا تھا۔ وہ معمولی سے معمولی آدمی کی قدر کرتے تھے۔ اس کی ایک نمایاں مثال یہ ہے کہ انھوں نے اپنی کہانی میں ایک روٹی والے کا قصہ بڑے عقیدت مندانہ انداز میں بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> "غلام حسین روٹی والا برسوں سے ایم۔اے۔او۔ کالج میں شہر سے بسکٹ لا کر بیچا کرتا تھا جس سال ترک موالات کا ہنگامہ شروع ہوا اور ہم کالج سے نکالے گئے تو اس نے بھی ایم۔اے۔او کالج سے قطع تعلق کر لیا اور اب اس کا گذارہ صرف جامعہ کی غریب برادری کی بکری پر تھا...... مجھے یقین ہے کہ اگر اس کی بیوی نہ مرجاتی اور اُس کی بیٹی کی نگہداشت کرنے والا کوئی ہوتا، تو وہ یقینی ستیہ گرہ میں شریک ہو کر جیل خانے چلا جاتا...... وہ بڑا دیندار اور نماز روزے کا پابند تھا...... غلام حسین کا معمول تھا کہ وہ اپنے بسکٹوں اور پیڑوں کا ٹوکرا لے کر آتا اور ہوسٹل کے ایک کونے میں رکھ دیتا۔ اب جس کا جو جی چاہے ٹوکرے میں سے لے لے اور جتنے پیسے چاہے اس میں رکھ دے

نہ کوئی پوچھنے والا نہ کوئی دیکھنے والا۔ کوئی کہتا کہ میاں غلام حسین تم بکری
کا حساب کیوں نہیں رکھتے تو ہنس پڑتا اور کہتا یہ سب مال ان لڑکوں
کی خدمت کے لیے ہے۔ حساب کس بات کا ...... جب رؤف پاشا
(جو اشرف کے ساتھ جامعہ میں پڑھتے تھے) کو ایک جوتشی نے جہاز کے
سفر کی خوشخبری دی اور پاشا اُسے حج بیت اللہ کی بشارت سمجھے تو فکر
غلام حسین کو ہوئی کہ اس نوجوان کے مصارف سفر کا انتظام کرنا
چاہیے ..... مصارف کے لیے پاشا کو کوئی دقت نہ تھی۔ گھر میں خدا
کا دیا سب کچھ تھا۔ ایک دن میں نے دیکھا کہ غلام حسین رؤف پاشا
کے پاس ایک تھیلی سی لے کر آیا اور انھیں پیش کر کے کہنے لگا
میں نے زندگی بھر میں پانچ سو روپے جمع کیے ہیں، آپ لے لیجیے ....
ارادہ میرا بھی تھا کہ حج کروں۔ چنانچہ میں نے ایک ایک روپیہ جوڑ کر
یہ رقم اکٹھا کی ہے ..... مگر میں اپنی بیٹی کو اکیلا چھوڑ کر نہیں جا سکتا۔
اب آپ حج کو جا رہے ہیں تو میرے روپیوں سے حج کر آئیے۔ میں سمجھوں
گا کہ میں نے ہی حج کیا ہے۔' پاشا نے یہ نذر قبول نہیں کی' تو غلام حسین
آبدیدہ ہو گیا۔ اور اس کے خلوص و محبت اور اس کی ناداری کو دیکھ کر
ہمارے دل بھی بھر آئے۔ سیاسی زندگی میں میں نے خلوص و قربانی
کے بہت سے دعوے دار دیکھے، مگر غلام حسین جیسا مجھے نظر نہیں آیا۔"

اگرچہ اشرف کمیونسٹ پارٹی کی ڈسپلن کو بہت عزیز رکھتے تھے، مگر پارٹی کی کوتاہیوں کو کھلے دل سے مانتے تھے۔ ۲۰ اکتوبر ۱۹۶۰ء کو انھوں نے ایک نامہ نگار کے دریافت کرنے پر بتایا کہ دوسری عالمگیر جنگ کے دوران پارٹی کی غلطیوں کا اصل سبب یہ تھا کہ ہم ملک کے حالات کا صحیح تجزیہ نہیں کر سکے اور کانگریس اور مسلم لیگ کی لیڈر شپ کو معروضی طور پر سمجھنے میں ناکام رہے۔ نیز ہم اس ذہنی پراگندگی کا شکار ہو گئے جو جنگی بحران اور کانگریس مسلم مناقشہ سے پیدا ہوئی تھی۔

ہیرن مکرجی نے اشرف کی زندگی کے محرکات کی صحیح نشاندہی کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"اشرف نے بے چینی کی زندگی گزاری۔ انھیں دو طاقتیں مختلف سمتوں
میں کھینچتی رہیں۔ دانش وری کی جستجو اور خدمتِ عوام۔ یہ ان
کی زندگی کا آخری دور تھا، جب لگتا تھا کہ سمندری طوفانوں کا مقابلہ
کرنے کے بعد شاید وہ اپنی بندرگاہ پر پہنچ گئے ہیں۔ علمی تحقیق و جستجو
کے میدان میں، توقع تھی وہ بہت کچھ کریں گے اور یہ سماجی نظام میں
تبدیلی لانے کی جدوجہد کا ایک اہم حصہ ہوتا۔ مگر افسوس کہ یہ نہ ہو سکا۔"

واقعی یہ بہت بڑا المیہ ہے کہ اشرف جیسا دانشور دل و دماغ کی صلاحیتوں کے باوجود اپنی علمی
کاوشات کا کوئی معقول نتیجہ نہ دیکھ سکا۔ یہ اس سماج پر بھی ایک تیکھا طنز ہے جو اپنے دانش وروں کو
اتنا مجہول بنادے کہ وہ سماج کو وہ سب کچھ نہ دے سکیں جس کے وہ اہل ہیں۔ دراصل یہ فرد اور سماج
دونوں کی محرومی ہے۔

پروفیسر محمد مجیب

اپنی نگارشات کے آئینے میں

سلامت اللہ

آدمی کی پرکھ اس کے کام سے ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسا مقولہ ہے جو ہر آدمی پر اور ہر کام پر صادق آتا ہے۔ آدمی اپنے کام میں اپنی شخصیت کا رنگ بھرتا ہے۔ گویا اپنی ذات کا ٹھپّہ اپنے کام پر لگا دیتا ہے۔ کسی کاریگر کو لیجیے، اس کی بنائی ہوئی چیز خود بولتی ہے کہ اس کا بنانے والا کیسا آدمی ہے، اس کی استعداد، اس کی ہنرمندی اور اس کا معیارِ حسن ہی نہیں، اس کی دیانت داری اور لگن کس درجے کی ہے۔ اس کا پتہ بھی اس چیز سے ملتا ہے۔ کسی آرٹسٹ کی تخلیق کو دیکھیے تصویر ہو یا مجسّمہ، اپنے خالق کے تصوّرات کا ہی نہیں۔ اس کی بھی عکاسی کرتا ہے کہ آرٹسٹ پر کون سا جذبہ طاری تھا۔ ادیب یا شاعر کی شخصیت کا کرشمہ اس کے فن پارے سے ظاہر ہوتا ہے۔ مگر یہ کلیہ بھی مستثنیات سے خالی نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کسی فن کار نے اپنی تخلیق میں اخلاقی اقدار کی بھرپور نمائندگی کی ہو، لیکن اس کی اپنی زندگی میں اُن کا فقدان ہو۔ دنیائے ادب میں ایسی مثالیں مل جائیں گی جہاں کہنی اور کرنی میں بیّن تضاد ہے۔ تاہم اس سے بھی اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ فن کار کا دل و دماغ اقدار کا حامل تھا، ورنہ وہ ایسے موثر انداز میں اپنی تخلیق میں ان کا اظہار نہیں کر سکتا تھا۔ البتہ یہ اس کی معذوری ہے کہ خود ان پر عمل نہیں کر سکا۔ خوش قسمتی سے مجیب صاحب کا شمار اُن مصنفوں میں کیا جاسکتا ہے جن کی زندگی اور تصانیف میں ہم آہنگی ہے، اس حد تک کہ

کہا جا سکتا ہے کہ اُن کی تحریروں کی معنویت تک پہنچنے کے لیے اُن کی ذات سے متعارف ہونا ضروری ہے۔

مجیب صاحب نے متنوع موضوعات پر لکھا ہے جن کا تعلق مختلف علوم و فنون سے ہے۔ مثلاً تاریخ، فلسفہ، مذہب، عمرانیات، تعلیم، مصوّری، فنِ تعمیر، ادب وغیرہ۔ وہ کئی زبانیں جانتے تھے۔ اُردو اور انگریزی کے علاوہ انھیں فارسی، جرمن، روسی اور فرانسیسی میں اچھی دست گاہ تھی۔ اُن کا مطالعہ وسیع اور مشاہدہ عمیق تھا۔ اُن کے نزدیک زبان کی صحت تہذیب کی نشانی ہی نہیں، اس کا مطالبہ بھی تھا۔ گفتگو میں موزوں الفاظ کا استعمال اور صحیح تلفّظ تو بچپن ہی سے اُن کی تربیت کا لازمی جزو تھا۔ وہ خود لکھتے ہیں:

> "والد صاحب کو اصرار تھا کہ گھر کے تمام بچّے ناشتے کے وقت ضرور حاضر ہوں۔ یہ موقع صحیح زبان بولنے اور سننے کے لیے مخصوص تھا۔ اگر کوئی بچّہ اپنے مافی الضمیر کو ادا کرنے کے لیے ناموزوں لفظ استعمال کرتا تو اُن کا حکم تھا کہ کوئی دوسرا بچّہ موزوں لفظ بتائے۔ اگر تلفّظ غلط ہو تو اُسے صحیح کرلے۔ اس سے مجھ میں یہ احساس پیدا ہوا کہ موزوں لفظ کا استعمال ایک اخلاقی حکم ہے۔"

اسی طرح خط کی پاکیزگی اور خوبصورتی کو بھی مجیب صاحب تہذیب کے احترام سے تعبیر کرتے تھے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

> "ایک چیز جس کے لیے میں ذاتی طور پر شکرگزار ہوں وہ یہ ہے کہ مجھے اُردو حروفِ تہجی سیکھنے میں بدخط ہونے کی وجہ سے سزا دی گئی۔ اب میں محسوس کرتا ہوں کہ یہ سزا اس لیے نہیں دی گئی تھی کہ میں نے لاپروائی دکھائی یا مجھ میں صلاحیت نہیں تھی بلکہ اس لیے کہ یہ تہذیب کی بے حُرمتی تھی۔"

بعض نقّادوں اور مبصّروں کی رائے ہے کہ مجیب صاحب نے ادب کی فلاں صنف یا علم کی فلاں شاخ میں جو چیزیں پیش کی ہیں وہ معیاری نہیں ہیں۔ اس کا اُنھیں خود اعتراف ہے۔

"میں بہت سی چیزوں میں ناکام رہا۔ ریاضی، موسیقی، کاروبار، افسانہ نگاری، ڈراما نویسی، نظم و نسق Administration باغبانی۔ میں اپنے اُستاد کا مرہون منّت ہوں جس نے تلقین کی تھی کہ برابر کوشش کرتے رہو۔" یہاں اُستاد سے آر۔ ٹی۔ ڈلبی کی ذات ہے، جو کیمبرج پری پریٹری اسکول، دہرہ دون کے پرنسپل تھے اور جن کی تعلیمات سے مجیب صاحب اپنی تعلیم کے ابتدائی دور میں بہت متاثر تھے۔ انھوں نے سکھایا تھا کہ ناکامی کے باوجود بار بار کوشش کرتے رہو۔

ایک اور بات۔ مجیب صاحب کی طبیعت میں انفرادیت اور تنہائی پسندی کے عناصر خاصے نمایاں تھے۔ اس کا ذکر اُن کی تحریروں میں جا بجا ملتا ہے اور یہ مشورہ اپنے ساتھیوں کو بھی وقتاً فوقتاً دیتے رہتے تھے۔ جامعہ کی کہانی (۱۹۶۴ء) کے پیش لفظ میں لکھتے ہیں:

> "میں برابر یہ محسوس کرتا رہا ہوں کہ میں ایک ایسے ادارے اور ایسے کاموں کے بارے میں لکھ رہا ہوں جو مجھ سے دور نہیں، تو کسی قدر الگ ضرور ہیں۔ اپنی طبیعت کو دیکھتے ہوئے میں اس ذہنی علیحدگی کو غلط یا بُرا نہیں سمجھتا بلکہ شاید اسی علیحدگی کی بدولت میں اپنا توازن کھوئے بغیر جامعہ میں اڑتیس برس گزار سکا۔"

لیکن یہ بے تعلقی ایسی نہیں تھی کہ اپنے فرائض منصبی کی انجام دہی میں رکاوٹ ڈالتی۔ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کے بارے میں لکھتے ہوئے ذکر کرتے ہیں:

> "وہ شروع کے پانچ چھ سال جب میں جامعہ میں تھا اور نہیں بھی تھا، جب ذاکر صاحب کی مشکلوں اور پریشانیوں کو دل پر اثر لیے بغیر دیکھتا تھا، کاموں میں حصہ لیتا تھا، مگر مجبوری سمجھ کر... پھر وہ زمانہ آیا جب اپنی بے تعلقی پر شرم آنے لگی اور میں نے دفتری کاموں میں شرکت کی اجازت چاہی۔ اُس وقت سے میری تربیت شروع ہوئی۔"

اس کے باوجود مجیب صاحب نے جامعہ کو کبھی اپنی زندگی کا اوڑھنا بچھونا نہیں بنایا جیسا کہ بعض کارکنوں کا طرۂ امتیاز تھا۔ حالانکہ ان لوگوں کے خلوص اور لگن کے وہ بڑے قدردان تھے، مگر انھوں نے خود اپنی ذہنی علیحدگی کا رویّہ برقرار رکھنے کی کوشش کی۔ اس کا فائدہ یہ ہوا کہ ایک طرف وہ جامعہ

کے معاملات پر معروضی طریقے سے غور و فکر کر سکتے تھے اور دوسری طرف جامعہ کے علاوہ دُنیا کے مسائل میں دلچسپی لے سکتے تھے کہ یہ ہر مہذب شخص کا منصب ہے۔

شاید یہ علیٰحدگی پسندی کا رویّہ ہی تھا کہ مجیب صاحب ایسا قابلِ قدر اور اتنی بڑی مقدار میں لٹریچر پیش کر سکے۔ ورنہ اُن کی گوناگوں مصروفیتیں اور جامعہ کے اُلجھے ہوئے پریشان کُن مسائل بھلا کب موقع دیتے کہ اپنے ذہن کو تصنیف جیسے تخلیقی کام پر مرکوز کر سکتے۔ انگریزی زبان میں اُن کا شاہکار انڈین مسلمز اور اُردو میں ان کی معرکتہ الآرا تصنیف روسی ادب ہے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین کی سوانح عمری (انگریزی) بھی ان کی تلاش و جستجو اور تحقیق و تجزیے کا ثبوت ہے۔ پھر ان کے بہت سے مضامین، تقریریں اور خطبے ہیں جو کسی نہ کسی ادارے کی فرمائش پر وقتاً فوقتاً لکھے گئے اور مختلف رسائل میں شائع ہوئے۔ بعض کو یکجا کر کے کتابی شکل دی گئی۔ ایسا ہی ایک مجموعہ Educational and Traditional Values کے نام سے اور دو مجموعے نگارشات اور دُنیا کی کہانی کے ٹائٹل کے ساتھ شائع ہوئے۔ اس کے علاوہ مجیب صاحبؒ کالج کے طلبا کے لیے سیاسیات اور تاریخ پر اُردو اور انگریزی میں نصابی کتابیں لکھیں۔ اُنھیں نہ صرف ڈراما نویسی کا شوق تھا بلکہ اسٹیج پر دکھانے کا بھی۔ ہدایت کاری کے فرائض وہ خود انجام دیتے تھے۔ ان کے چھوٹے بڑے سات ڈرامے شائع ہوئے اور اسٹیج پر پیش کیے گئے۔ انھوں نے کئی زبانوں سے اپنی پسندیدہ نظموں کا انتخاب کر کے اُردو میں اُن کا منظوم ترجمہ بھی کیا۔ مرزا غالب کے منتخب کلام کا انگریزی ترجمہ خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔

یہ مضمون مجیب صاحب کی چند اہم نگارشات کے مطالعے پر مبنی ہے۔ ان کے تمام علمی اور ادبی سرمائے کا احاطہ کرنا ممکن نہ تھا۔ تاہم جو کچھ یہاں پیش کیا جا رہا ہے، خیال ہے کہ وہ مصنّف کی شخصیت کے خدوخال نمایاں کرنے کے لیے کافی ہے۔

مجیب صاحب کی تحریروں سے انسان کا ایک ایسا تصوّر اُبھرتا ہے جس کی زندگی صرف مادّی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے نہیں بلکہ ان اقدار کی خدمت کے لیے ایک مسلسل جدوجہد ہے جو آدمی کو دوسرے جانداروں سے ممیز کرتی ہیں۔ ان قدروں کی نشوونما ارتقائے انسانی کے ساتھ ساتھ ہوتی رہی ہے اور تمام متمدن دُنیا میں ان کو تسلیم کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ وہ لوگ بھی

جو تہذیب و تمدّن کی ترقی میں پیچھے رہ گئے ہیں ان اقدار کو کسی نہ کسی شکل میں مانتے ہیں۔ مجیب صاحب کے نزدیک اقدار کو روایتی اور جدید قدروں میں تقسیم کرنا بے معنی ہے۔ اس سلسلے میں وہ سوال اُٹھاتے ہیں "کیا ہمارا عمل اُن اخلاقی اور نفسیاتی قوتوں کے تابع نہیں جو ہمیشہ سے انسانی اعمال کو متعیّن کرتی رہی ہیں؟ تو پھر ہم اقدار کو روایتی اور جدید دو الگ الگ خانوں میں تقسیم کر کے اقدار کے وجود پر ہی شبہ کر رہے ہیں۔" حق یا سچائی، خیر یا اچھائی، حُسن یا خوبصورتی ایسی قدریں ہیں جو زمانۂ قدیم سے انسان کو عزیز رہی ہیں۔ فرد کی ایمان داری، فراخ دلی، دردمندی، غم گُساری کی ہمیشہ قدر کی گئی ہے۔ مساوات، آزادی اور اخوت کے لیے انسان برابر جدو جہد کرتا رہا ہے۔

آیئے اب مجیب صاحب کی تحریروں کا ایک سرسری جائزہ لیں۔

مجیب صاحب نے اپنی تصنیف روسی ادب میں انقلاب سے پہلے کے ادب کا احاطہ کیا ہے۔ اس کے بارے میں وہ لکھتے ہیں:

> "سیرت کی دلفریبی اکثر صورت سے نہیں ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن جسے حقیقت کی جستجو ہو اسے ان ظاہری باتوں کے پھندے میں نہ پڑنا چاہیے اور یہ نہ بھولنا چاہیے کہ اس کا مقصد تلاش کرنا اور پانا ہے۔ اعتراض کرنا اور مایوس ہوجانا نہیں۔ روسی ادب کی تاریخ صرف اسی اُمید پر لکھی جارہی ہے۔"

روسی فطرت میں انفرادیت اور تنہائی پسندی نمایاں ہے۔ اس کا عکس روسی ادب میں بھی نظر آتا ہے:

> "روسی کو اپنی ذات کا احساس بہت ہے۔ فطرتاً تنہائی پسند ہونے کی وجہ سے وہ اُن روحانی تکلیفوں کو بخوبی برداشت کرسکتا ہے جو تنہائی کی شدّت کا لازمی نتیجہ ہے۔ لیکن تنہائی کی شدّت نے اس کی طبیعت کی ہم آہنگی اور توازن میں فرق ضرور ڈالا ہے جو اس کے لیے کسی طرح فائدہ مند ثابت نہیں ہوا۔ انسان کو اپنی ذات کا احساس ضرور ہونا چاہیے۔ لیکن اگر یہ احساس اُسے عملی زندگی کی طرف مائل

نہ کرے یا عملی زندگی میں اس کی مدد نہ کرے تو وہ طبیعت کی خامی یا
ذہن کی بیماری ہے محض قوتِ مشاہدہ کی معجز نگاری نہیں۔"

مجیب صاحب کا خیال ہے:

"انفرادیت کی وجہ سے روسی دماغ میں زندگی کے مسائل پر تنقید کرنے
کے لیے بہت سامان ہے، تخلیق اور تعمیر کے لیے کچھ بھی نہیں۔ اسی لیے
روسی ادب میں تالستائی کی چند تصانیف کے علاوہ تشکیل زندگی کی کوئی
کوشش دکھائی نہیں دیتی۔ دراصل تشکیل زندگی کے لیے قومیت کا
احساس لازمی ہے جس میں انفرادیت پسندی رکاوٹ ڈالتی ہے۔"

یوں تو مجیب صاحب بذات خود تنہائی پسند تھے اور انفرادیت کے دلدادہ، لیکن وہ اس کے
منفی اثرات کا شعور رکھتے تھے۔ ہندوستان میں بھی اسے روایتی قدر کی حیثیت حاصل رہی ہے۔
صحبت اور گفتگو کی خواہش کو کمزوری سمجھا جاتا ہے۔ آدمی کو اپنے فن کی دُنیا میں مگن رہنا چاہیے۔
یہ روایت بہت قدیم ہے۔ مجیب صاحب کا خیال ہے کہ اس روایت میں بہت کم حقیقت ہے جیسا کہ
اس خواب میں کہ مچھلی خشک زمین پر زندہ رہے۔

گورکی کے ادبی کارنامے کے بارے میں مجیب صاحب لکھتے ہیں:

"گورکی نے انسانیت کا جو جوہر دریافت کیا ہے، وہ انسانی ہمدردی
ہے، ایک جذبہ جو پست حیوانی زندگی کی تاریکی کو اسی طرح ریزہ ریزہ
کر دیتا ہے جیسے بجلی کالی گھٹاؤں کے اندھیرے کو۔"

اس حقیقت سے انکار کرنا مشکل ہے کہ انسانی زندگی میں رجائیت اور یاسیت دونوں کا
حصہ ہے۔ جب انسان یاسیت کے اندھیرے سے رجائیت کے اُجالے میں نکلتا ہے، تو وہ اس کی معراج
ہوتی ہے۔ دستوسکی کے ادبی کارنامے کا جائزہ لیتے ہوئے مجیب صاحب لکھتے ہیں:

"ذہن اور دل کی بیماریاں، مایوسی اور بے کسی کی وہ فضا جس میں
معلوم ہوتا ہے کہ دستوسکی کا تصوّر ایک زخمی پرندے کی طرح پھڑپھڑا
رہا ہے، دراصل امید اور کامیابی اور فلک پیما بلند پروازی کی

تمہید ہے۔ یہ ایک ایسی منزل ہے جس سے گزرنا ہر ذی حس انسان
کے لیے لازم ہے، اور جس سے گزر کر ہم انسانیت کا جلوہ دیکھ سکتے ہیں۔"

امراؤ جان ادا جسے مرزا ہادی رسوا نے اپنے ناول کا مرکزی کردار بنایا ہے، ایک ناچنے گا
والی طوائف تھی۔ اس کے کردار میں مجیب صاحب کو انسانی عظمت دکھائی دیتی ہے جو اس نے ز
آزادی کی بدولت حاصل کی ہے :

"ہمیں عظمت، وقار، طبعی پاک نفسی اور ماحول سے بے تعلقی کے اس
گہرے تاثر کو سمجھنا ہوگا جو وہ ہمارے دل پر قائم کرتی ہے ــــ ایسی
بے تعلقی جس نے نہ صرف زندگی کے نشیب و فراز سے نکلنے میں اس کی
مدد کی ہے بلکہ جس میں بھرپور روحانی خوبی بھی شامل ہے ۔۔۔۔ کلچر کی
بہت سی تعریفوں میں سے کم از کم ایک تعریف ضرور صحیح ہے۔ اور وہ ہے
اسی کی کی ہوئی تعریف یعنی کلچر کا تعلق دماغ سے ہے، جو آزادانہ (بغیر کسی
تعصب کے) ساری دنیا کا جائزہ لیتا ہے ــــ دُنیا جس میں پاک دامنی
ترغیب گناہ کی قید میں ہے اور کفارہ گناہ کے چشم و ابرو کا منتظر!"

آزادیٔ خیال اور آزادیٔ عمل فرد کی روحانی ترقی کے لیے ہی نہیں تہذیب و تمدن کی بقا
عروج کے لیے بھی ضروری ہے۔ مجیب صاحب کو انفرادی آزادی کی اہمیت کا احساس بچپن ہی
ہوگیا تھا۔ جب انھیں اپنے خدمت گار اور اتالیق رمضان علی کے ساتھ رہنے کا موقع ملا۔ وہ لکھتے ہیں
"مجھے آزاد زندگی کا تصور ہو ہی نہیں سکتا تھا (اگر میں رمضان علی سے مانوس نہ ہوتا) کیوں کہ میں
رمضان کے سوا اور کسی شخص کو نہیں جانتا تھا، جو صرف وہ کرے، جو چاہتا ہے اور اسے بے شمار
چیزیں کرنے کا شوق تھا۔"

مجیب صاحب بندھے ٹکے قواعد و ضوابط کا سہارا لے کر چلنے والی طبیعت کو کمزور قرار دیتے
ہیں، اس لیے کہ وہ آزادی سے گھبراتی ہے اور اس طبیعت کو سراہتے ہیں "جو قاعدوں سے اوپر اٹھ کر
نئی انسانیت اور نئی زندگی کے خاکے بناتی ہے، رد کرتی ہے اور پھر بناتی ہے"۔ "مہذب آدمی کی
ایک علامت اس کا احساسِ آزادی ہے۔ وہ خوف سے آزاد ہوتا ہے۔" لہٰذا وہ اُن تمام نفسیاتی

حجابات یا موانعات سے آزاد ہوتا ہے جن کی وجہ سے ہم دوسروں کی فلاح و بہبود، خواہشوں اور دلچسپیوں یا مفادات کا احترام نہیں کر پاتے۔ اُس میں سوجھ بوجھ ہوتی ہے، بے لاگ انداز نظر ہوتا ہے اور وہ اُمید کا دامن کبھی نہیں چھوڑتا۔ اس کے لیے زندگی کا مزہ اس انداز نظر میں ہے، جس سے وہ دنیا کو دیکھتا ہے۔" جماعتی سطح پر اگر آزادی کا فقدان ہو تو انسانی زندگی گھٹ کر رہ جاتی ہے۔ سرمایہ داری کو مجیب صاحب ایک ایسا ہی نظام سمجھتے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"اب دولت نے دوسروں کی محنت اور ضروریات سے فائدہ اُٹھانے کے لیے ایسے ڈھنگ نکالے ہیں جو غلامی کے پُرانے طریقے سے بہت زیادہ کارآمد ہیں۔ آج کل کے غلام اپنے آقاؤں کے لیے زیادہ سے زیادہ محنت کرتے ہیں اور بجائے اس کے کہ کھانے کپڑے کا ذمّہ آقاؤں پر ہو، وہ اپنے آقاؤں کی بنائی ہوئی چیزیں خرید کر اُن کی دولت دن دونی رات چوگنی کرتے رہتے ہیں۔"

مجیب صاحب آزادیٔ خیال اور آزادیٔ عمل میں انسانی ضمیر کو حکم کا درجہ دیتے ہیں، یہاں تک کہ اُن کے نزدیک مذہبی معاملات میں بھی ضمیر کی کارفرمائی ہونی چاہیے۔

"اگر اسلام کا منصب صرف انسانوں کو متحد کرنا ہے اور اُن میں تفریق پیدا کرنا نہیں ہے، تو ہمیں ہر مسلمان کو آزاد چھوڑ دینا چاہیے کہ وہ اپنے ضمیر کے مطابق طے کرے کہ مسلم اور غیر مسلم کا فرق قائم رکھنا کس حد تک ضروری یا مناسب ہے۔ اور ہمیں یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ مسلمانوں کا ضمیر ہی یہ طے کر سکتا ہے.... اسلام کا اصل منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ ملت کا ہر فرد اپنے ارادے سے ملت کو قائم رکھے، یہ نہیں کہ ملت ہر فرد کے ارادے کو سلب کر لے۔"

اسی بات کا اعادہ ایک اور جگہ کرتے ہیں:

"اگر تاریخ عالم سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ غیر مسلم اسلامی اصولوں کو عمل میں لا سکتے ہیں تو ہمیں سوچنا چاہیے کہ ہمیں اپنے ضمیر کو

گواہ اور رہنما بناکر موجودہ سماجی اور سیاسی حالات میں کیا
کرنا چاہیے۔"

اسی طرح سیکولرازم کے بارے میں لکھتے ہیں :

"صاحب فکر و نظر کو سیکولرازم کے مثبت پہلو پر زور دینا چاہیے،
چند لفظوں میں کہا جا سکتا ہے کہ یہ ہے فرد کے ضمیر کی خود مختاری کا
مسئلہ..... یہ فرد کا ضمیر ہے جسے بیدار کرنے کی ضرورت ہے۔ ایک
شہری کو، جس کا ضمیر خبردار اور سرگرم ہے، یقین دلانا چاہیے کہ پورے
سیاسی اور سماجی نظام کا وجود اور اس کی صحت اس بات پر منحصر ہے
کہ اس میں ایسی لیاقت اور ہمت ہو کہ وہ اخلاقی نظریں قائم کر سکے۔
صرف ایسی ہی نظیروں کی بنیاد پر سیکولرازم کی عمارت کھڑی کی
جا سکتی ہے۔"

کسی بات کو مان لینے سے پہلے اُسے عقل کی کسوٹی پر پرکھنا ایک ایسی قدر ہے جس کی اہمیت
نہ صرف تعلیمی عمل میں مسلّم ہے بلکہ زندگی کے ہر معاملے میں۔ اس اصول کو مجیب صاحب نے اپنی تحریروں میں
بار بار دُہرایا ہے۔ دینی تعلیم کے سلسلے میں لکھتے ہیں :

"زبان سے ایسی بات کہلوا دینا، جسے عقل سمجھ نہ سکے تعلیم کا صحیح طریقہ
نہیں ہے۔ مذہب بھی اس طرح سکھایا جاتا ہے کہ وہ زبان پر رہے،
عقل کو حرکت نہ دے یا دماغ پر ہیجان پیدا کرے اور دل اس سے
متاثر نہ ہو یا دل بے قرار ہو جائے اور عقل کو مختل کر دے.... طبیعت
میں انتشار اور عمل میں تضاد ہو تو انسان کو کبھی سچی مسرت نصیب
نہیں ہوتی۔"

اپنے ڈرامے انجام میں مجیب صاحب نے بہت موثر اور عبرت ناک انداز میں دکھایا ہے
کہ عقل کو بالائے طاق رکھ کر آدمی کس طرح توہّم پرستی کا شکار ہو جاتا ہے، جھوٹے مولویوں اور رنگیلے
صوفیوں کے پھندے میں پھنس کر نہ صرف دولت ضائع کرتا ہے بلکہ جان سے بھی ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔

مجیب صاحب نے تہذیب کی بابت بہت کچھ لکھا ہے۔ بچہ گھر سے تہذیب سیکھنا شروع کرتا ہے۔ اُسے خیر و شر، نیکی اور بدی، اخلاقی احکامات اور ممنوعات کا احساس موقع موقع پر دلایا جاتا ہے۔ اس بارے میں مجیب صاحب اپنے ایک ذاتی تجربے کا ذکر کرتے ہیں "مجھے دوسروں کی خوشی میں جو دلچسپی ہے اور اُن کی کامیابیوں میں جو اطمینان محسوس ہوتا ہے وہ دراصل میرے والد کی دین ہے۔" دوسروں کے غم کو اپنا غم بنالینا خاصہ مشکل کام ہے۔ تہذیب و اخلاق میں اس کا بڑا درجہ ہے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین کو خراجِ تحسین پیش کرتے ہوئے مجیب صاحب نے اس خوبی کا خاص طور پر ذکر کیا ہے:

"ذاکر صاحب کا منصب یہ تھا کہ جدید طریقے پر سوچنے اور عمل کرنے کے ساتھ پُرانے صوفیوں کے طریقے پر ہر دُکھی کو اپنا دُکھ بیان کرنے کا موقع دیں اور یہ کام اتنا ناگوار اور بظاہر عقل کے خلاف ہے کہ اُسے وہی انجام دے سکتا ہے، جسے بے پناہ صبر، بندوں کی محبت اور خدا کے خوف سے لبریز دل عطا کیا گیا ہو۔۔۔۔ یہ کوئی نہیں جانتا کہ۔۔۔۔ کتنے لوگوں کے غم کو انھیں اپنا غم بنانا پڑا۔"

فرد کی تہذیب میں کام اور خاص کر ایسے مشکل کام کی اہمیت جتانے کے لیے جو دوسروں کے لیے فائدہ مند ہو مسز گرد افلیس بورن کی مثال پیش کرتے ہیں۔ (یہ ایک جرمن خاتون تھیں جنھوں نے جامعہ کی خدمت کے لیے اپنی زندگی وقف کردی) ان کے بارے میں کہتے ہیں:

"ان کو سب سے زیادہ مرغوب وہ کام تھے جو نئے ہوں، مشکل ہوں، جنھیں کرنے والے کم ہوں مگر جو انسانیت اور اخلاق کے لیے خاص اہمیت رکھتے ہوں۔ لوگ ایسے کاموں کی ذمّے داری لینے سے بچتے ہیں، اس لیے کہ اس میں جان کھپانا پڑتی ہے اور ان سے روحانی تسکین کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا۔"

مجیب صاحب کے نزدیک قومی سطح پر تہذیب اور ملک گیری میں بیر ہے۔ یونانی تہذیب کے سلسلے میں سکندرِ اعظم کی مہمات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اصل میں تہذیب اور ملک گیری، ایمان داری اور دُنیا داری کا
ساتھ ہوتا بڑی مشکل ہے۔ تہذیب پھیلانے کا دعویٰ وہ تمام قومیں
کرتی ہیں، جنھیں ملک گیری اور حکمرانی کا فن آتا ہے۔ مگر اس اندھیری
میں جو ملک گیری ہمیشہ ڈھاتی ہے، تہذیب کا چراغ بھلا کیا جل
سکتا ہے اور اگر جلا بھی، تو اس کی روشنی کتنوں کو رستہ سُجھا سکتی ہے۔"

اسلامی تہذیب میں مجیب صاحب کو جو چیزیں پسند ہیں، اُن کی نشان دہی اس طرح
کی ہے:

"یہ مانتے ہوئے کہ مسلمانوں سے پہلے دنیا ترقی کر چکی تھی اور اُن کی
تہذیب کے اس دور کے بعد بھی کرتی رہی ۔۔۔۔ عرب اپنے ساتھ
ایک دولت لائے تھے جو اس وقت کہیں موجود نہیں تھی ۔۔۔۔ یہ دولت
کیا تھی؟ آزادی کا ایک نیا اصول، انسانیت کا تصور، علم حاصل کرنے
کی دُھن، زندگی کو ترقی دینے کا شوق اور اس تمام سرمائے کو جو قدرت
نے آدمی کے دل اور زمین کے سینے میں بھرا ہے کام میں لانے کا حوصلہ۔"

ہندوستان میں مسلمانوں کا تہذیبی رول کیا تھا اس بارے میں لکھتے ہیں:

"ہندو مسلمانوں کے میل ملاپ سے کوئی نیا مذہب بنا اور نہ بننا چاہیے
تھا لیکن جیسے صنعت، فنِ تعمیر، موسیقی اور دوسرے فنونِ لطیفہ میں
دونوں کے مذاق نے مل کر ایک معیار قائم کیا۔ جیسے دونوں کے میل ملاپ
نے گفتگو اور صحبت کے معیار مقرر کیے، ویسے ہی ان کے دلوں نے
مل کر ایک نیا تصور بنایا جس کے سامنے سب کے سر جھکتے تھے۔"

ایک تہذیب کسی دوسری تہذیب کی نقالی کے بل بوتے پر فروغ نہیں پا سکتی۔ قومی تہذیب
اپنی سرزمین سے غذا حاصل کر کے ہی فطری نشوونما کے مراحل طے کر سکتی ہے۔ اس نکتے کی دلیل کے طو
پر مجیب صاحب روسی تہذیب کا حوالہ دیتے ہیں: "روسی ریاست نے یورپ کی پیروی میں عظمت او
اقتدار تو بہت حاصل کیا، لیکن اندھا دُھند تقلید میں روسی قوم نے اپنی شخصیت کم کر دی، جو اس

کی روحانی اور اخلاقی زندگی کے لیے نہایت مہلک ثابت ہوا۔ اس نے دنیا کی نعمتیں تو سب جمع کرلیں لیکن دل کی وہ کیفیت ہوگئی کہ کسی بات میں مزہ نہ رہا۔" تقلید سے تہذیب کی ملمّع کاری تو کی جاسکتی ہے لیکن اندر سے وہ کھوکھلی رہتی ہے۔ "یورپی تہذیب روس میں بالکل سطحی رہی، اس لیے کہ روسیوں نے لباس اور طرزِ معاشرت بدلا تھا، ان کی طبیعتیں وہی رہیں دل وہی رہے۔"

قومی یک جہتی ہمارے ملک میں خاص طور پر ایک پیچیدہ مسئلہ بن گیا ہے۔ اس موضوع پر بہت کچھ لکھا گیا ہے اور اسے عملی جامہ پہنانے کے لیے مختلف تدابیر سجھائی گئی ہیں۔ مجیب صاحب کا خیال ہے کہ اس کے لیے "ہم اپنی توجہ افراد پر مبذول کریں۔ ہمیں قومی یک جہتی کا مرکزی نقطہ فرد ہی کو قرار دینا چاہیے۔ وہی اپنی بساط بھر اپنے عوام اور اپنے ملک، اپنی تاریخ اور تاریخ کے پیدا کردہ حالات سے اپنے کو ہم آہنگ کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ . . . قومی یک جہتی نتیجہ ہونا چاہیے آزادی کے احساس کا، اس خدمت کا جو مشترک مفاد کے اعلیٰ ترین مظاہر کی راہ میں کی جائے اور اس حقیقت کو اچھی طرح ذہن نشین کرلینے کا کہ اپنے ہموطنوں سے تعاون کرکے ہم میں سے ہر ایک خود اپنی اصلی شخصیت کی تکمیل کر رہا ہے۔"

تعلیم کے کسی موضوع پر لکھنے یا کہنے کی جب فرمائش کی جاتی تھی تو مجیب صاحب اکثر کہتے تھے کہ تعلیم میرا مضمون نہیں، میں تو تاریخ کا طالب علم ہوں۔ بھلے ہی انھوں نے فلسفۂ تعلیم یا فنِ تعلیم کا رسمی مطالعہ نہ کیا ہو مگر وہ تعلیم کے مسائل میں گہری دلچسپی رکھتے تھے اور ایک دانش ور کے ناتے ان پر غور و فکر کرتے تھے اور جب کچھ لکھتے تھے تو اُس میں وزن ہوتا تھا۔ چنانچہ ان کے تعلیمی مضامین اور خطبات، جن کی خاصی تعداد ہے، تعلیم سے عام دلچسپی رکھنے والوں کے لیے ہی نہیں، بلکہ ماہرینِ تعلیم کے لیے بھی دعوتِ فکر کا سامان مہیّا کرتے ہیں۔ اُن کی ان تحریروں میں ایک خوبی صاف طور پر دکھائی دیتی ہے کہ وہ بے ضرورت لفاظی سے پاک ہیں جو تعلیم کے دعویدار اکثر اپنی کم علمی یا بے علمی کو چھپانے کے لیے استعمال کرتے ہیں اور موٹی موٹی دقیق اصطلاحات کا سہارا لے کر مطمئن ہوجاتے ہیں کہ ایک عالمانہ پیش کش کردی۔ مجیب صاحب کی یہ تحریریں بڑی متنوع ہیں۔ کبھی مخاطب بچّے ہیں تو کبھی نوجوان طلبا، اور بعض تحریریں خصوصاً ماہرینِ تعلیم کے لیے ہیں۔

چھوٹے بچّوں کو یہ سمجھانے کے لیے کہ وہ اچھے شہری کیسے بن سکتے ہیں، مجیب صاحب نے

پرائمری اسکول کے بچوں کو مخاطب کیا:

"آپ کو تعلیم اس لیے دی جاتی ہے کہ آپ اچھے شہری بن سکیں، آپ کی محنت اور قابلیت سے ملک اور قوم کو فائدہ پہنچے۔ اچھے شہری اپنے لیے کام سوچتے ہیں، جن سے جماعت کی کوئی ضرورت پوری ہو اور اگر انھیں اچھی تعلیم دی گئی ہو تو وہ جماعت کو فائدہ پہنچانے کی کوئی نہ کوئی تدبیر کر لیتے ہیں۔ لیکن اچھے شہری یہ بھی چاہتے ہیں کہ ان کی جماعت ترقی کرے۔ وہ ہر کام اس ارادے سے کرتے ہیں کہ ان کی جماعت بہتر سے بہتر ہو جائے۔"

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے جلسۂ تقسیم اسناد (دسمبر ۱۹۵۷ء) کے خطبے میں تعلیم اور سیاست کے رشتے کے بارے میں کہتے ہیں:

"تعلیم گاہوں کا میدانِ عمل علم کی دُنیا ہے، سیاست کی دُنیا نہیں ہے۔ اُن کو سیاسی مصلحتوں کا پابند ہونے کے بجائے حالات کو اس بلندی سے دیکھنا چاہیے جہاں سے زمانہ مصلحتوں کا پس منظر نہیں معلوم ہوتا بلکہ مصلحت کو خود زمانے کا پس منظر بنا دینا ممکن ہوتا ہے۔ اس کی وجہ سے وہ (تعلیم گاہیں) زندگی کے مسائل سے دور نہیں ہو جاتی ہیں، مسائل کے سمجھنے کی وہ استعداد پیدا کرتی ہیں جس کی بدولت جماعتوں کے وقتی جذبات اور اصل طبیعت، عارضی کیفیتوں اور مستقل میلانات، سیاسی مصلحت اور اخلاقی اصول، حکومت کی پالیسی اور قومی مفاد میں تمیز کی جا سکتی ہے، اور ایسی ناعاقبت اندیشی کی عادت ڈالی جا سکتی ہے جس کے سامنے زمانہ سازی کا سر جھک جاتا ہے۔"

اسی خطبے میں طالب علموں کو چھوٹے سے چھوٹے کام کو سلیقے سے کرنے کا مشورہ دیتے ہیں جس پر وہ اکثر زور دیا کرتے تھے:

"سلیقے سے کام کرنے کا مطلب ہے کام کا حق ادا کرنا۔ آپ کے لیے

شاید سورماؤں کے حوصلے دل میں رکھنا زیادہ آسان ہے بہ نسبت
اس کے کہ آپ روزمرّہ کے چھوٹے چھوٹے کاموں کی طرف توجہ کریں اور
دیکھتے رہیں کہ آپ نے اُنھیں کس خوبی یا خرابی کے ساتھ انجام دیا ہے۔
دراصل یہی چھوٹے چھوٹے کام آدمی کی شخصیت کو ایک شکل دیتے ہیں،
اس شکل میں حُسن پیدا کرتے ہیں۔ انہی کی بدولت ایسا ہوتا ہے کہ
آدمی اپنے نام کی وجہ سے نہیں اپنے کام کی وجہ سے پہچانا جاتا ہے
اس کا ضمیر اس درجہ بیدار ہوجاتا ہے کہ اپنے کسی حکم کو ٹالنے نہیں
دیتا۔ جب ضمیر کا حکم چلنے لگتا ہے، تو چھوٹے اور بڑے، ادنیٰ اور اعلیٰ
کام میں فرق نہیں کیا جاتا۔ سب ایک معیار کے مطابق محنت اور سلیقے سے
کیے جاتے ہیں .... یہی ہے آدمی اور کام کی دوستی، جو ایک دفعہ
پیدا ہوجائے تو پھر بڑھتی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ آدمی اور آدمیت
کی دوستی، آدمی اور خدا کی دوستی بن جاتی ہے۔"

باسو میموریل لیکچر کے دوران مجیب صاحب نے سینٹرل انسٹی ٹیوٹ آف ایجوکیشن (دہلی) جیسے تحقیقی کام کرنے والے ادارے کے منصب کی نشاندہی اس طرح کی کہ اس ادارے کو چاہیے کہ اپنے تجربے کو، اپنے موضوعی طریقۂ کار کو روایتی مسائل کے بجائے بعض بنیادی مسائل کے مُطالعے کے لیے وقف کردے۔ مثلاً انسان اپنی ذات کا عرفان کیسے حاصل کرتا ہے، وارداتِ قلبی کا کشف کیوں کر ہوتا ہے، خود باختگی کے عمل کی ماہیت کیا ہے، روح کی تخلیقی قوتیں کس طرح بروئے کار آتی ہیں وغیرہ۔ "اس قسم کے مطالعے کی بنا پر فلسفۂ تعلیم پر کتابیں لکھی جاسکیں یا نہ لکھی جاسکیں، مگر یہ ادارہ اپنے مقصد کو پورا کرسکے گا۔ اگر تعلیم پانے والے استاد یہاں سے فرد کے وقار و عظمت کا تصوّر لے کر جائیں اور انھیں اس ضرورت کا احساس ہوجائے کہ حکمت اور دانائی کے سرچشموں کی تلاش (کتابوں میں نہیں) اُنھیں اپنے اندر کرنی چاہیے ــــ ایسی دانائی جو اندوہ و غم کو توانائی کا وسیلہ بناتی ہے اور محبت کا سوت اگر کافی بڑا ہو تو اس سے ایک نیا انسان جنم لیتا ہے (تو سمجھنا چاہیے کہ) انسٹی ٹیوٹ نے اپنے کام کا حق ادا کردیا۔)

مجیب صاحب کے نزدیک تعلیم کو دو کام کرنے چاہئیں۔ ایک یہ کہ وہ غور و فکر کو فروغ دے اور ایسے عقائد کی تلاش کرے جو فرد کے لیے ذاتی طور پر اطمینان بخش ہوں اور سماج کے لیے مفید۔ دوسرا کام یہ ہے کہ تعلیم فرد کو اس قابل بنائے کہ وہ اپنے فرائض انجام دینے میں اور انسانی تعلقات پیدا کرنے اور انھیں قائم رکھنے میں افضلیت کا آدرش حاصل کر سکے۔ تعلیم یہ دونوں کام کر سکے، تو سمجھنا چاہیے کہ اس نے صحیح معنوں میں تحقیق تدریس اور جانچ کے فرائض پورے کر دیے لیکن اُسے اپنے دائرۂ عمل کو اس طرح وسیع کرنا چاہیے کہ اس کے اندر روزمرہ زندگی اور چلن کے لازمی اجزا، آجائیں، جنھیں کتابی تعلیم میں اب تک نظر انداز کیا گیا ہے۔

تعلیم کے بارے میں مجیب صاحب کے جو خیالات پیش کیے گئے ہیں وہ نتیجہ ہے اُن کے وسیع مطالعے اور گہرے غور و فکر کا۔ اس معاملے میں اُن پر جرمن فلسفی پروفیسر شپر انگر (۱۹۶۳-۱۸۸۲ء) کا خاصہ اثر دکھائی دیتا ہے۔ اُن کے ایک مشہور خطبے کا خلاصہ پیش کرتے ہوئے مجیب صاحب لکھتے ہیں:

> "اُن کا خطبہ جس کا عنوان ہے 'مستقبل پر تعلیم اثر انداز ہونے کی کہاں تک قدرت رکھتی ہے'، پڑھا تو اس کا میرے دل پر بہت اثر ہوا۔۔۔۔ شپر انگر کا مقصد معلومات بہم پہنچانا نہیں ہوتا تھا بلکہ دل و دماغ کو روشن کرنا، ذہن میں راہ پیمائی کا شوق پیدا کرنا۔ ان کے علم کا سرچشمہ دین ہے۔"۔۔۔۔ وہ ہمیں سوچ میں ڈال دیتے ہیں، ہمیں مجبور کرتے ہیں کہ آزادی کے ساتھ غور کرنے کے پیدائشی حق سے کام لیں، صرف خارجی دنیا میں نہیں بلکہ اپنی طبیعت کی گہرائیوں میں حقیقت کو تلاش کریں اور اس بدیہی بات کو تسلیم کریں کہ ہم دوسروں کو تبھی تعلیم دے سکیں گے، جب ہم اپنے آپ کو تعلیم دے چکے ہوں۔"

اس تمہید کے بعد مجیب صاحب نے شپر انگر کے خطبے میں جن نکات کو اہمیت دی ہے ان سے تعلیم کے مقصد و منہاج پر روشنی پڑتی ہے:

> "ہم کو دو باتوں میں سے ایک کا انتخاب کرنا ہوگا۔ ہم تعلیم کی بنیاد یا تو اس نظریے پر رکھ سکتے ہیں کہ انسانی زندگی کلی طور پر مادی قوانین کی

پابند ہے اور پابند رہے گی یا اس عقیدے پر کہ اخلاقی فرائض کی
ادائیگی انسانی زندگی کا اصل مقصد ہے اور مستقبل کا نقشہ اخلاقی ارادے
کے قلم سے بننا چاہیے۔ اس طرح تعلیم کے دو نظام مرتب ہو سکتے ہیں جو
ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوں گے۔"

موجودہ تہذیب میں جو آلودگی اور بے راہ روی دکھائی دیتی ہے انھیں رسمی تعلیم دور نہیں کر سکتی۔ اس
کے لیے قلب ماہیت درکار ہے جو تہذیب کے نفس کو اندر سے پاک اور صاف کر دے۔

"اس قلب ماہیت کا اثر اس طرح نظر آئے گا کہ خاندانی زندگی جو مٹتی
جا رہی ہے اپنے قدرتی اور تہذیبی مقام پر آجائے گی ..... قوتِ
ایجاد کے بجائے قوتِ تخلیق کی قدر کی جائے گی اور پرانے اخلاقی
اوصاف — ضبطِ نفس، رواداری، انسان دوستی، انصاف پسندی، بے لوث
خدمت، احترام، محبت انسانی زندگی کا تانا بانا بن جائیں گے۔"

جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے مجیب صاحب کا اصل مضمون تاریخ تھا۔ تاریخ کے مطالعے سے
ہمیں کیا حاصل ہوتا ہے، اس کی تدریس کا طریقہ کیا ہونا چاہیے اور اسی قسم کے کئی سوالوں پر انھوں
نے روشنی ڈالی ہے۔ لکھتے ہیں:

"لوگ جو کچھ کہتے ہیں اور جو کرتے ہیں، اگر اس بنا پر سب کا یکساں جائزہ
لیں، تو ہم پر جلد ہی عیاں ہو جائے گا کہ جو امتیاز ہم نسل اور مذہب
کی بنیاد پر کرتے ہیں، وہ ہمیں غلط راستہ دکھاتے ہیں اور یہ کہ ہم سب
انسان ہیں اور رہے ہیں جنھیں مقدر نے ایک بندھن میں باندھ رکھا
ہے۔ ہماری مشترک تقدیر کا ایک اہم اور اکثر فیصلہ کن حصہ یہ بھی تھا کہ
جس کے پاس طاقت تھی اور جسے موقع ملا اس نے کبھی اسے صحیح طور پر
استعمال کیا اور کبھی غلط طریقے سے اور سب نے اپنے اپنے ڈھنگ سے
من مانی کی ..... جہاں تک مسلم فرمانرواؤں کا تعلق ہے، انھیں اس
طرح جانچا جاتا ہے کہ انھوں نے عوام پر، بالخصوص غیر مسلموں پر، کیا

زیادتیاں کیں یا ان کے لیے کون سے فلاحی کام انجام دیے. لیکن اصل
سوال یہ ہے کہ وہ کس حد تک اسلامی تعلیمات کی پیروی کر رہے تھے ؟
اُن کے بارے میں ان لوگوں کی کیا رائے تھی جو سچ مچ ایمان والے تھے،
اور جو شریعت کی خاطر واقعی فکر مند تھے ؟

مجیب صاحب تاریخی عمارتوں کو مذہب کی بنا پر تقسیم کرنا ایک مضحکہ خیز امر قرار دیتے ہیں۔
وہ کہتے ہیں :

"ہر عمارت کی خصوصیات پر غور کرتے وقت ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ اس
کے نقشے، اس کی تعمیر اور سجاوٹ میں کس حد تک فنِ تعمیر کی ریاضیات
کو برتا گیا ہے اور کس حد تک سنگ تراشی کے جمالیاتی اصولوں کو . . . .
قطب کی عمارتوں کے بنانے والے ہندو اور مسلمان ضرور ایک دوسرے
سے واقف ہوں گے، ضرور ایک دوسرے کے ذوق کی قدر کرتے ہوں
گے، ورنہ یہاں کی عمارتوں میں جو حُسن ہے، وہ ہرگز پیدا نہ ہو سکتا۔ اور
اگر ہم یہ مان لیں کہ وہ ایک دوسرے کی قدر کرتے تھے. تو ہمیں اس اثر
کو مٹا کر جو اُس وقت کے مورخوں اور ہمارے زمانے کے سیاست کاروں
نے ہمارے دلوں پر ڈالا ہے۔ اس عہد کی تاریخ کو نئے سرے سے
مرتب کرنا چاہیے۔"

مجیب صاحب نے دین اسلام اور دینی تعلیم پر بھی قلم اُٹھایا اور کئی مضمون لکھے۔ چند
کٹر مسلمانوں نے جن میں بعض علماء بھی شامل تھے، اُن کے خیالات پر سخت نکتہ چینی کی مگر وہ اس
سے ہراساں نہیں ہوئے، کیوں کہ اُن کی نیت کسی کی دل آزاری نہیں تھی۔ اسلامی تہذیب کی خصوصیات
میں، اُن کے نزدیک سب سے اہم انسانیت کا تصور ہے، جس نے انسانیت کو نسل، مذہب اور
سکونیت کا پابند نہیں رکھا۔ انسانوں کے درمیان اس بنا پر امتیاز نہیں کیا جا سکتا کہ وہ کس علاقے
کے باشندے ہیں، کس مذہب کے پیرو ہیں، کس نسل یا قبیلے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسلام، رواداری
کو انسانیت کی اساس قرار دیتا ہے۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ عقیدہ اور عمل دونوں میں عقل کا

ذل ہونا چاہیے۔" انسان کو اپنی طبیعت میں توازن قائم رکھنا چاہیے۔ ایسا توازن جو انسانی زندگی کو عقیدے اور عقل کا پابند رکھے، مگر رسم اور عادت کا غلام نہ ہو جائے"۔ تیسری خصوصیت مساوات ہے۔ "مساوات کا عقیدہ ایسا ہے کہ جس سے سیاست اور دولت ہمیشہ بیزار رہی ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ اسلام نے آدمیت کو معیار مانا ہے لیکن اس کے ساتھ ملت اور جماعت کے احساس کو بھی لازم ٹھہرایا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ سلامی تہذیب کا معیار میانہ روی اور اعتدال ہے۔"

مجیب صاحب نے دین کے بارے میں بعض بنیادی سوال اُٹھائے ہیں۔ کیا دین کا مقصد انسان کے ذہن کو ایک حالت پر قائم رکھنا ہے یا اس میں نمو کی طاقت پیدا کرنا؟ خود عقیدے میں کوئی ایسا مادّہ ہے یا نہیں جو خود بڑھتا اور نشو و نما پاتا رہتا ہے؟ مثلاً مُسلمانوں اور غیر مُسلموں کے تعلقات کے بارے میں ہمارے جو روایتی عقائد ہیں، ان میں کوئی ایسی جمہوری صفت ہے کہ جو ہمیں ملک کی موجودہ زندگی کا ایک تندرست حیات آفریں عنصر بنا سکتی ہے۔ مجیب صاحب کا خیال ہے:

> "مولانا ابوالکلام آزاد نے ایک نظریہ پیش کیا جو اختیار کیا جاتا تو ہماری زندگی میں بڑا انقلاب پیدا کر سکتا تھا۔ نظریہ یہ تھا کہ مسلمان کو جو رب العالمین کا نام لیوا ہے، اپنی دنیا میں اپنے طریقے پر انسانوں کو فیض پہنچانا اپنا خاص منصب سمجھنا چاہیے۔ یہ نظریہ عام لوگوں کی سمجھ میں نہیں آسکتا تھا۔ کیونکہ اس پر عمل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ آدمی دنیاوی معاملات میں بیک وقت مصروف بھی رہے اور اپنے دل کو آزاد بھی رکھے۔ اور یہ صفت پیدا کرنا بہت مشکل ہے۔"

ایسا لگتا ہے کہ مجیب صاحب اجتہاد کے قائل ہیں کہ بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ ساتھ مُسلمانوں کو اپنے رویے میں تبدیلی کر لینی چاہیے۔ مجیب صاحب کی رائے میں:

> "مولانا آزاد کے تصوّرات کو اجتہاد نہیں کہا جا سکتا۔ ڈاکٹر محمد اقبال اُس وقت جب اسلام کی مدح سرائی مقصود ہوتی، اجتہاد کو ذہنی جمود دور کرنے کے لیے کافی سمجھتے تھے۔ وہ بڑے شاعر تھے، انھوں نے چند پشتوں تک مُسلمانوں کو خود ستائی میں مست رکھا۔ لیکن اگر دیکھا جائے

انھوں نے فکر دینی کے میدان میں کیا کچھ کیا ہے تو معلوم ہوگا کہ
اُن کا کوئی تصور، کوئی رائے اجتہاد کہلائے جانے کے قابل نہیں۔"

اس سلسلے میں مجیب صاحب دینی درسگاہوں سے کچھ زیادہ امید نہیں رکھتے۔ اُن کا کہنا ہے :

"علم کا مقصد حقیقت کی جستجو ہے اور یہ کبھی ختم نہیں ہونی چاہیے۔
اس کے برعکس دینی تعلیم گاہ کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ صحیح کو برقرار رکھے
اور غلط کو رائج نہ ہونے دے۔ صحیح کے لیے سند پر بھروسہ کیا جاتا ہے
اور بحث کا رُخ سندوں کی تشریح اور تاویل کی طرف پھرتا رہتا ہے۔"

اسی طرح اقدار کی ترجمانی کہ یہ تعلیم کی جان ہے اکثر تعلیم گاہوں کے بس کی بات معلوم نہیں ہوتی۔ مجیب صاحب کہتے ہیں کہ "سب سے قدروں کی بہترین شکلوں میں ترجمانی کرنا صرف اس تعلیم گاہ میں ممکن ہے جو قدروں پر یقین رکھنے کے ساتھ علم اور تعلیم کے ذریعے اُن کی تبلیغ کرنا اپنا مسلک اور مقصد قرار دے۔"

اس قسم کی تعلیم کے لیے کیسا اُستاد ہو اور کون سا طریقہ اپنایا جائے، اس بارے میں اُن کا خیال ہے :

"دین کی تعلیم دینے والا کسی ایک طریقے کا پابند نہیں۔ اگر پابندی ہے تو یہ کہ جو کچھ وہ کہے زبانِ حال سے کہے .... زبان بھی دو قسم کی ہوتی ہے۔ ایک وہ جو خالی علم کی بات بیان کرتی ہے، دوسری وہ جو دل کی کیفیت کی ترجمانی کرتی ہے۔ موثر تعلیم وہی ہوتی ہے جو اس زبانِ حال سے دی جائے اور دینی تعلیم تو صرف اسی زبان سے دی جا سکتی ہے۔ یہ زبان کیا ہے، معلّم کی شخصیت کا رنگ ہے اور یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ معلّم کی شخصیت کا رنگ صاف، خوش نما اور پختہ ہونا چاہیے۔ معلّم کی طبیعت میں اتنی لوچ بھی ہونی چاہیے کہ وہ اس تنوع کو گوارا بلکہ پسند بھی کر سکے جو قدرت کے کاموں میں ہوتی ہے اور اسے اس بات پر اُلجھن نہ ہو کہ اس کے شاگردوں میں

سے ہر ایک اپنی طبیعت الگ رکھتا ہے . . . معلّم کے لیے ایمان
شرط ہے کہ شخصیت کو فروغ دینے والی قوت اسی سے حاصل ہوتی
ہے۔ اُسے اپنے آپ کو آزما کر یہ بھی معلوم کرلینا چاہیے کہ دین کے لیے
بے شمار کاموں میں سے وہ کن کاموں کے لیے خاص صلاحیت رکھتا ہے۔
پھر اس کے آگے اور کچھ نہیں ہوا اس کے کہ کرے اور کرائے۔ خود
فروغ پائے اور دوسروں کو فروغ دے۔"

دینی تعلیم میں بھی جہاں عقیدے کا خاص مقام ہے۔ مجیب صاحب عقل سے کام لینے کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ گرونانک کی زندگی کے ایک واقعے کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں:

"جو بات بھی عقل کے خلاف ہو، قدرت کے قانون کے خلاف ہو، وہ غلط
ہے . . . . یہی بات ہمیں مذہبوں کی تاریخ پڑھ کر معلوم ہوتی ہے۔ مذہبوں
کی ترقی کا مطلب یہ ہے کہ عقل کے خلاف پیچیدہ اور اُلجھی ہوئی بات
کو چھوڑ کر سادہ، صاف، سلجھی ہوئی بات کہی جائے جسے عقل مان لے۔"

گرونانک کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اُن کی مقبولیت کا راز یہی ہے۔ "کیسے آسان لفظوں میں کتنا معنی خیز کلیہ گروجی نے بیان کردیا "کرت کرو، نام جپو، ونڈ چھکو" یعنی کام کرو، اللہ کا نام لو اور بانٹ کر کھاؤ۔" ان اصولوں کو برت کر دیکھیے، اُن میں ہر قدم پر ایک نئی اور نرالی مصلحت نظر آئے گی۔"

مجیب صاحب ایک اچھے مسلمان کی جو تصویر پیش کرتے ہیں، اس میں دنیاوی اور دینی دونوں قدروں کی رنگ آمیزی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

"اسلام نے دنیا کی مذہبی تاریخ میں پہلی مرتبہ دُنیاوی اور دینی
قدروں کو ہم آہنگ کیا۔ مسلمان تبھی اچھا مسلمان ہو سکتا ہے جب
وہ سماجی اور سیاسی زندگی میں حصہ لے، جب وہ عدل کو قائم کرنے
اور ظلم کو مٹانے میں اُن تمام صلاحیتوں سے کام لے جو اسے قدرت
نے عطا کی ہیں، جب اس کا تقویٰ ایک تخلیقی قوت بن جائے۔"

ایک دوسری جگہ قدرے تفصیل سے اور اسلامی محاورے میں مسلمان کی خصوصیات پر روشنی ڈالتے ہیں :

"مسلمان کے دل میں خدا کا اور خدا کے محاسبے کا ایسا خوف ہوگا کہ وہ دُنیاوی معاملات میں انتہائی ایمان داری برتے گا اور لوگوں کے ساتھ جتنی بھلائی وہ خود اور دوسروں کی شرکت میں کرسکتا ہوگا، کرے گا۔ وہ مانتا ہوگا کہ مسلمانوں کے جذبۂ دینی میں صداقت ہوسکتی ہے، اس لیے کہ خدا جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔ وہ مسلمانوں اور غیرمسلموں کو ان کے اعمال کی بنا پر جانچے گا، اس لیے کہ دلوں کا حال صرف خدا ہی کو معلوم ہے اور وہی جانتا ہے کہ کس کے دل میں ایمان ہے، کون ریاکار ہے اور کون اخلاقی قدروں کا منکر ہے۔ وہ خلیق، ہمدرد، فیاض، مہمان نواز ہوگا اور کارِ خیر میں دوسروں کی مدد کرنے پر آمادہ رہے گا۔ وہ یہ سمجھ کر کہ صرف اس کا مال ہی نہیں بلکہ اس کی ہر استعداد اسے خلق کی خدمت کے لیے دی گئی ہے۔ رفاہ عام کے ہر کام میں جس طرح ممکن ہوگا شرکت کرے گا۔ وہ اپنے زمانے کے حالات کا زیادہ سے زیادہ علم حاصل کرتا رہے گا کیوں کہ اس کے بغیر وہ صحیح رائے نہیں قائم کرسکتا۔ وہ اپنی جماعت کے تہذیبی ورثے کی قدر کرے گا اور اس حکم کی تعمیل میں کہ انصاف قائم کرو اور اللہ کے گواہ بنو اپنے ملکی معاملات میں خلوص کے ساتھ حصہ لے گا۔"

جمالیاتی اقدار نے نہ صرف انسانی تہذیب و تمدن میں چار چاند لگائے ہیں، بلکہ انفرادی زندگی کو بھی حسن و مسرت سے مالامال کیا ہے۔ مجیب صاحب جمالیاتی اقدار کو بہت عزیز رکھتے تھے۔ شروع شروع میں جمالیاتی ذوق کو اُبھارنے میں رمضان علی کی صحبت کا بڑا دخل تھا۔ یہ انہی کا فیض تھا کہ وہ قدرت کی تمام چیزوں میں حسن تلاش کرنے لگے تھے۔ پیڑ پودوں میں، پھول پتیوں میں، چرند و پرند میں، قدرتی مناظر اور مظاہر میں — سورج، چاند اور ستاروں کے نکلنے اور ڈوبنے میں، حتیٰ کہ کیڑے

مکوڑوں کی شکلوں اور رنگوں میں انھیں حسن اور توازن نظر آنے لگا۔ آگے چل کر وہ خود حسن کاری کی طرف مائل ہوئے۔ آرٹ ٹیچروں کو مخاطب کرتے ہوئے کہتے ہیں :

"آپ کو اپنے چاروں طرف بکھری ہوئی مادی اشیاء اور غیر مادی مناظر کو تلاش کرنا چاہیے، جن کا داخلی حسن آپ سے احترام کا مطالبہ کرتا ہے۔ آپ کو چاہیے کہ اپنی ذات کو ان جمالیاتی آدرشوں کا خادم بنائیں، جنھوں نے انسانی اور ہندوستانی تہذیب و تمدن کی تعمیر میں اہم رول ادا کیا ہے۔ آپ اپنے ماحول سے اسی وقت ہم آہنگ ہو سکیں گے جب کہ آپ نے اُسے خوبصورت بنانے میں پورا پورا حصہ لیا ہو۔"

فنونِ لطیفہ کی ماہیت اور علوم سے اس کے فرق کو اس طرح واضح کیا ہے :

"علم کے مد نظر صحت ہوتی ہے اور فن کا نصب العین حسن آفرینی ہے، علم چاہتا ہے کہ قدرت پر قابو پائے، فن چاہتا ہے کہ خود قدرت بن جائے یہ خصوصیت ساری دنیا کے فنونِ لطیفہ میں عام ہے۔ انسان ہمیشہ اور ہر جگہ اُن رنگوں اور شکلوں اور سُروں کی تلاش میں رہا ہے جو اس کے مافی الضمیر کو ظاہر کر سکیں اور اس کے دل کو تسلی دے سکیں اور اسی جستجو میں اُسے بہت کچھ کامیابی قدرت کی دستگیری سے ہوتی ہے۔ اس نے پہاڑوں سے عظمت، میدانوں سے وسعت، پھول پتیوں سے سجاوٹ کے پہلے سبق سیکھے، جانوروں کے مشاہدے سے جسم اور حرکت کو سمجھا اور پھر جب اس میں اتنی استعداد ہوگئی کہ جسم کو پتھر یا کاغذ پر بنا سکے، تو رنگ، حرکتیں اور اشارے ہزار کیفیتوں اور اداؤں کے مظہر بن گئے۔"

آرٹ میں تقلید اور تخلیق دونوں کی ضرورت ہے۔ چنانچہ مجیب صاحب کہتے ہیں :

"ہم میں دوسری قوموں کے مذاق کی قدر کرنے یا نئے اثرات قبول کرنے کی صلاحیت نہ ہو تو ہمارا اپنا معیارِ حسن، خواہ وہ کتنا ہی اعلیٰ کیوں نہ ہو،

رفتہ رفتہ محض پیمائش کا آلہ بن جائے گا۔ تخلیق کا شوق صرف اسی وقت
پورا ہوتا ہے جب نئے خیال کو نئے طریقے پر برتنے کا امکان ہو۔ آرٹ
پر ہمیشہ کے لیے کسی ایک طرز کی تقلید فرض کردی جائے تو اس کا تخلیقی
امنگوں سے رشتہ ٹوٹ جاتا ہے اور اس سے اتنی ہی تسلی حاصل ہو سکتی
ہے جتنی کہ نقل یا چوری کرنے سے نصیب ہوتی ہے۔"

لیونارڈو داونچی کی معرکۃ الآرا تصویر کی خوبیوں کا ذکر کرتے ہوئے بعض ایسے نکتے اجاگر کیے ہیں جو مذہب کی روح تک پہنچاتے ہیں۔ حضرت یوحنا کی تصویر کے بارے میں مجیب صاحب نے جو مضمون لکھا ہے، اس میں عشق کی ماہیت پر روشنی پڑتی ہے۔ کہتے ہیں:

"جو شخص اپنے جنسی جذبات حیوانی رشتوں سے پاک رکھتا ہے وہ بے حس
نہیں ہو جاتا، اس کے جذبات خود بخود یا تربیت کے بعد اپنے لیے کوئی
اور راستہ نکال لیتے ہیں۔ شہوت محبت بن جاتی ہے، محبت، ایثار، عشق
کا انجام شادی اور بال بچے یا رنگیلے شعر نہیں ہوتے۔ نظر ہوس کا
پیغام نہیں دیتی۔ اور جب یہ ضبط فطری ہو جائے اور انسان اس نئی
کیفیت میں نشو و نما پانے لگے تو حسن اسے اپنا پوشیدہ راز بتا دیتا
ہے۔ عشق میں اسے آزادی کی دولت ملتی ہے اور تکلیف میں، اس
کے لیے عشق کا سامان ہوتا ہے۔ . . . یونانی انسان کے پاس ضبطِ نفس
کی رغبت دلانے کے لیے کوئی روحانی آواز نہیں تھی، نہ کوئی رہنما۔ جو
اس کی کیفیتوں سے واقف ہو۔ عیسائی تہذیب کا جوہر ایک صاحب دل
کی سرگذشت تھی، ایک دل کا افسانہ جس کے سمجھنے کے لیے اس میں کافی
وسعت تھی۔ لیونارڈو داونچی نے یہ دیکھ کر رند کے ہاتھ میں صلیب دی،
مذہب میں نشہ پیدا کیا اور عشق کو پختہ کار بنا دیا۔"

شروع میں ذکر کیا گیا ہے کہ مجیب صاحب نے خود چند ڈرامے لکھے اور انھیں اسٹیج پر بھی دکھایا۔ ان ڈراموں میں ان انسانی اور اخلاقی اقدار کی عکاسی نظر آتی ہے، جو انھوں نے اپنی بیشتر تحریروں

میں اجاگر کی ہیں۔ کھیتی میں مرکزی کردار کے ذریعے واضح کیا گیا ہے کہ شہر کی لبھانے والی ترک بھڑک اور سستی شہرت حاصل کرنے کے مواقع کو نظر انداز کرکے ایک تعلیم یافتہ نوجوان شہر کے مضافات کی ایک چھوٹی سی بستی میں کھیتی باڑی کا محنت کش کام کرکے مطمئن زندگی گزارتا ہے اور خاموشی کے ساتھ عوام کی فلاح و بہبود کے چھوٹے چھوٹے کاموں میں مصروف رہتا ہے۔ مثلاً وہ ایک چھوٹا سا اسکول چلاتا ہے جہاں بچّوں کی تعلیم کا عمدہ انتظام کرتا ہے۔ اس کے مقابلے میں ایک خود غرض فرقہ پرست لیڈر ہے جو شہر کے مسلمانوں کو غیر مسلموں کے خلاف بھڑکاتا رہتا ہے اور انھیں 'اسلام کی فتح' کے سبز باغ دکھا کر کوئی مفید کام کرنے سے روکتا ہے۔ آخر کار اس مفسد لیڈر کی بددیانتی کا پردہ فاش ہو جاتا ہے اور لوگ میل ملاپ کی ضرورت محسوس کرنے لگتے ہیں۔ ڈرامے کا ہیرو کہتا ہے کہ اس کی بستی کے مسلمانوں کا حال اچھا ہے، سب اپنی اپنی کھیتی میں مشغول ہیں۔ "اصل بات تو یہی ہے کہ آدمی اپنی کھیتی میں لگا رہے۔" مسلمانوں کو مشورہ دیتا ہے کہ "اپنے ہمسایوں اور ہموطنوں کی خدمت کریں اور اُن کے دلوں میں اپنی محبّت پیدا کریں' اُن کی نظروں میں عزّت حاصل کرنے کا یہی طریقہ ہے۔" ہیرو کے کردار میں ڈرامہ نگار کی ترجیحات اور کسی قدر اپنی تمنّاؤں کی جھلک دکھائی دیتی ہے' یعنی چھوٹے سے چھوٹے کام کو سلیقے سے کرنا اور کھلی ہوا میں قدرت کے قریب زندگی بسر کرنا۔ مجیب صاحب نے ایک جگہ لکھا ہے،

> "جی یہ چاہتا ہے کہ جو تھوڑے دن دیہات میں بسر کیے ہیں انہی کو اپنی زندگی کے بہترین دن کہوں' اس لیے کہ وہاں وہ سب کچھ تھا جس سے میرے دل میں کشادگی پیدا ہوئی ہے۔ . . . اس سے بڑھ کر کیا ہو سکتا ہے کہ آدمی گرد و پیش کی ہر جھاڑی اور درخت کو پہچانے' ہر پھل کا مزہ چکھے' پرندوں کے پروں میں اپنی نگاہوں کو اٹکائے' جانوروں کی بولی سمجھے اور دل میں کوئی کینہ رکھے بغیر آزاد اور خود مختار زندگی بسر کرے۔ قدرت کے دھڑکتے دل پر ہاتھ رکھے اور اپنے دل کو اس سے ہم آہنگ کر دے۔"

مجیب صاحب نے تین تاریخی ڈرامے بھی لکھے۔ خانہ جنگی (۱۹۴۶ء) حبہ خاتون (۱۹۵۲ء) اور

آزمائش (۱۹۵۷ء)۔ خانہ جنگی میں بظاہر داراشکوہ اور اورنگ زیب کی لڑائی کا بیان ہے جو تخت و تاج کی خاطر لڑی گئی۔ مگر دراصل یہ اقدار کی جنگ ہے، خیر اور شر کی، حق پرستی اور جاہ طلبی کی، مذہبی کٹرپن اور دینی فراخ دلی کی۔ دراصل داستان شیخ سرمد کی ہے جو ایک خدا رسیدہ مجذوب صوفی منش تھے اور عوام اُن کا احترام اور اُن سے محبت کرتے تھے۔ اورنگ زیب کو شبہ تھا کہ وہ داراشکوہ کے ہمدرد ہیں۔ اس لیے وہ اُنھیں اپنے راستے میں ایک سنگ گراں سمجھتا تھا اور کسی نہ کسی طرح اُنھیں ختم کر دینا چاہتا تھا۔ سرمد پر الحاد کا الزام آسانی سے لگایا جا سکتا تھا، اس لیے کہ وہ شرعی احکامات کی کھلم کھلا خلاف ورزی کرتے تھے، ان کا مسلک رندانہ تھا۔ اس ڈرامے میں دو کردار خاص اہمیت رکھتے ہیں، ایک شاہی محتسب علاّمہ اعتماد خاں اور دوسرا ایک دینی مدرسے کے معلّم مُلاّ ابوالقاسم۔ ڈرامے میں مُلاّ ابوالقاسم کا کردار ایک نیک دل، خداترس عالم کی حیثیت سے اُبھرتا ہے۔ سرمد کے محاسبے کے لیے اعتماد خاں کی عدالت میں جو جرح ہوئی، اس میں ملا ابوالقاسم واحد شخص تھے کہ جس نے سرمد کے حق میں وکالت کرنے کی جرأت کی۔ اگرچہ اُن کی دلیلیں بہت معقول اور زوردار تھیں لیکن تعصب اور تنگ نظری کے سامنے بے کار ثابت ہوئیں اور ملا ابوالقاسم کو اپنی شکست تسلیم کرنی پڑی۔ "شیخ سرمد کی گردن تعصب کی تلوار کے نیچے تھی میں اُنھیں بچا نہ سکا۔"

اس ڈرامے میں ایک اچھے، دین دار معلّم کی تصویر سامنے آتی ہے — ایک ایسی تصویر جس کے خدوخال مجیب صاحب کی کسی اور تحریر کے سلسلے میں پیش کیے جا چکے ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ معلّم کا یہ تصوّر دراصل مُلاّ ابوالقاسم کے کردار کی ہو بہو نقل ہے۔ مثلاً کسی شاگرد کے اس سوال کے جواب میں کہ وہ خدمت کا کون سا راستہ اپنائے ملاّ ابوالقاسم نے فرمایا:

> "تم لوگ الگ الگ اپنی اپنی طبیعتیں لے کر آئے ہو، میں یہ کیسے حکم دوں کہ تم سب فلاں کام کرو۔ جو بھی کرو ہمیشہ حق اور صبر پر متفق رہو..... تمھیں اس انجام کے لیے تیار رہنا چاہیے جو شیخ سرمد کا ہوا..... ایک زندگی حق اور باطل کی جنگ کا میدان ہے۔ دوسری اور اس سے کہیں اعلیٰ زندگی وہ ہے جہاں حق کو حق کی طلب ہوتی ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ دُعا کرو کہ عمر بھر کی کوششوں کے بدلے

تھیں اُس زندگی کا تصوّر نصیب ہو جائے۔"

حبّہ خاتون ایک ایسی خاتون کی داستان زندگی سے عبارت ہے جو سماجی قاعدوں اور زندگی کے حادثوں کے باوجود آزادی کے ساتھ نشوونما پاتی رہی۔ مصنّف دیباچے میں لکھتا ہے:

"اُس کی نظر میں مادّی قدریں نہیں تھیں بلکہ وہ انسانیت جس کو پیدا
کرنا مذہب، اخلاق، سیاست، سب کا مقصد ہونا چاہیے۔ اس
طرح انسان زندگی کی بنیادی قدر بن جاتا ہے اور زندگی کے ہر میدان
میں ایسا رویّہ اختیار کرنا لازمی ہو جاتا ہے جس سے انسانیت کو ترقی ہو۔"

حبّہ خاتون کشمیر کے ایک گاؤں میں ایک متوسط گھرانے میں پیدا ہوئیں۔ یہ سولھویں صدی کا زمانہ تھا، جب کشمیر ایک بحرانی دور سے گزر رہا تھا، حکومت جس طبقے کے ہاتھ میں تھی، اُسے اپنے ذاتی عیش و آسائش سے سروکار تھا، عوام کی خستہ حالی کو سدھارنے کی کوئی فکر نہیں۔ فرماں روا یوسف شاہ کی سواری اتفاقاً اس گاؤں سے گزری۔ حبّہ خاتون کے حُسن اور موسیقی سے متاثر ہو کر اُن سے شادی کر لی۔ جب وہ شاہی محل میں آئیں تو انھوں نے دیکھا کہ یوسف شاہ درباری مصاحبوں میں گھرا ہوا ہے، جو اس کی رنگ رلیوں میں شرکت کرتے اور ہر قسم کا فائدہ اُٹھاتے ہیں۔ رعایا کی حالت بدتر سے بدتر ہوتی جا رہی تھی۔ حبّہ خاتون جمہور کی طرف دار تھیں۔ سیّد مبارک شاہ صرف ایک ایسے شخص تھے جن سے حبّہ خاتون حالات کو بہتر بنانے میں مدد لے سکتی تھیں۔ عوام اُن سے ایک صوفی کی حیثیت سے محبّت کرتے تھے۔ حبّہ خاتون اُن کی پاک طینتی اور دور اندیشی کی قائل تھیں۔ جانتی تھیں کہ یوسف شاہ ریاست کے سدھارنے کے لیے اُن سے صلاح و مشورہ کریں۔ مگر بادشاہ کے چاپلوس خود غرض مصاحب انھیں سیّد مبارک شاہ سے دور رکھنے میں کامیاب رہے۔ آخرکار حبّہ خاتون ملکہ کی پُر وقار اور عیش و آرام کی زندگی کو خیرباد کہہ دیتی ہیں اور اپنے شوہر سے کہتی ہیں: "میں اتنے برس محل میں رہ کر آپ کے دل میں رعایا کی محبت پیدا نہ کر سکی۔ اب میں چاہتی ہوں کہ جا کر رعایا کے دل میں آپ کی محبّت پیدا کروں۔" عوامی بغاوت کی سی کیفیت دیکھ کر یوسف شاہ پوچھتے ہیں کہ "اب کیا کریں اور کہاں جائیں" تو حبّہ خاتون جواب دیتی ہیں "آپ میرے ساتھ چل سکتے ہیں، جمہور کے دل میں۔"

یوسف شاہ بغاوت کے نتائج سے ڈر کر آخر شہنشاہ اکبر کے دربار میں پناہ لیتا ہے اور کشمیر پر مغلوں کا قبضہ ہوجاتا ہے۔ سید مبارک شاہ حبّہ خاتون سے کہتے ہیں "تم نے کشمیری زبان میں خودداری پیدا کی ہے۔ کشمیریوں کے دل کو آزادی کی ہوا دی ہے۔ خدا کرے یہ ہوا چلتی رہے۔" اس ڈرامے میں شخصیت کا منصب اور معیار واضح طور پر سامنے آجاتا ہے کہ سچی شخصیت وہ ہے جو "پرانے معیاروں کے قالب میں نئے مقاصد کی جان ڈالنے کی جیتی جاگتی مثال بن جائے۔" سید مبارک شاہ جیسے صوفی بزرگ حبّہ خاتون کے باپ کو مشورہ دیتے ہیں کہ عام مسلمانوں کے اعتراضات کو نظر انداز کرکے حبّہ خاتون کے فطری شوق یعنی موسیقی کے راستے میں رکاوٹ نہ ڈالے: "خدا جس کو جیسا پیدا کرے، اُس کو ویسا ہی ہونا چاہیے۔ کسی توفیق سے انکار کرنا، کسی سچے شوق کو مارنا کفرانِ نعمت ہے۔" مجیب صاحب یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ "شخصیت کو جانچنے کا صحیح معیار یہ ہے کہ ہم دیکھیں کہ وہ اپنے آپ کو کیسے مقاصد کا خادم بناتی ہے اور اُنھیں حاصل کرنے کے لیے کیسے وسائل منتخب کرتی ہے۔ صحیح مقاصد کو صحیح اخلاقی طریقوں سے حاصل کرنا شخصیت کی معراج ہے۔"

آزمائش نامی ڈرامہ ۱۸۵۷ء کی پہلی جنگِ آزادی کے ایک اہم پہلو پر روشنی ڈالتا ہے۔ اس میں ملک کے مختلف فرقوں، جماعتوں اور پیشہ وروں نے مِل جُل کر حصّہ لیا اور قربانیاں دیں۔ یہ ڈراما قومی یکجہتی کی ایک جیتی جاگتی مثال ہے۔ اس کا سب سے اہم کردار جنرل بخت خاں ہے۔ اُن کا یہ قول ڈرامے کی روح ہے جو اُن مجاہدوں سے متعلق ہے جنھوں نے اعلان کیا تھا کہ وہ اسلام کی خاطر لڑنے اور جان دینے آئے ہیں۔ اُنھیں مخاطب کرکے بخت خاں کہتا ہے "ہماری فوج میں ہندو مسلمان سبھی ہیں۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ لڑے ہندو اور جیتو تم، مرے ہندو اور جنّت میں جاؤ تم۔ جو میاں دلی میں رہنا چاہتے ہو تو بھائی اپنے حصّے سے زیادہ مت مانگو۔ نہ ہم کسی کے ساتھ رعایت کریں گے اور نہ کسی کو جنّت پہنچانے کا ذمّہ لیں گے۔"

مجیب صاحب نے ادب اور خاص کر اُردو ادب سے متعلق کئی مضامین لکھے۔ اُردو شعر و شاعری سے اُنھیں بہت لگاؤ تھا۔ اُن کے نزدیک "شاعری لطف اندوزی کا نہیں فطرتِ انسانی کی عقدہ کشائی کا ذریعہ ہے۔ اس کی آسانیاں مشکلیں، اس کی مشکلیں آسانیاں پیدا کرتی ہیں۔ شاعری کیفیتوں کے ملکوں کی سیر ہے، صحرانوردی اور کوہ کنی ہے، تمناؤں کی تربیت اور تہذیب ہے۔"

شاعری جنون کا سبق دے کر ہوش کے آداب سکھاتی ہے، جذبات کو تہہ و بالا کرکے سکون کے نقشے بناتی ہے"۔ شاعر کے منصب کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "شاعر کا منصب رہنمائی کرنا نہیں ہے بلکہ عام امکانات کی سیر کا ایسا شوق پیدا کرنا کہ آدمی خود بے چین ہو کر نکل کھڑا ہو"۔ غالب کے بارے میں اُن کا خیال ہے :

> "شوق جو انسانیت کا جوہر ہے، غالب نے عالم وجود کی سیر کرنا سکھایا اور اسے ہمّت دلائی کہ مسکرا کر یا خفا ہو کر زندگی کی ایسی تمام شرطوں کو نامنظور کرے، جن سے اس کی آزادی محدود ہوتی ہو یا اس کے مرتبۂ انسانی میں کمی پیدا ہوتی ہو۔"

مجیب صاحب کا مضمون "غالب کا زمانہ اور اُردو کلام" اس لحاظ سے قابلِ ذکر ہے کہ اس سے اُردو شاعری کی سماجیات پر روشنی پڑتی ہے اور اس کی نشو و نما کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اُردو شاعری شہروں میں پلی بڑھی اور پروان چڑھی۔ اس لیے شاعری کے زیورات —— تشبیہیں، استعارے وغیرہ زیادہ تر اُس دور کی شہری زندگی سے تراشے گئے۔ البتہ کبھی کبھی ان کی تلاش میں شہر سے باہر بھی جانا پڑا۔ مثلاً قافلہ، صحرا، سمندر اور طوفان وغیرہ۔ "ہم شاعروں پر اس کا الزام نہیں رکھ سکتے کہ انھوں نے شہر کو یہ اہمیت دی۔ شہر اور دیہات کی بے گانگی صدیوں سے چلی آرہی تھی، گویا یہ ہندوستان کے دو متضاد حصّے تھے۔ حکمراں طبقے اور عوام کے درمیان بڑی خلیج تھی۔ عام مفاد کا تصوّر نہیں کے برابر تھا۔ . . . اسماعیل شہید کی تصانیف میں جہاں کہیں سیاسی مسائل موضوع بحث ہیں، وہاں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک نیک نیت انسان جس کی خواہش یہ تھی کہ حکومت کی بنیاد عدل پر ہو صرف اپنے غم اور غصّے کا اظہار کر سکتا تھا۔ کوئی واضح اور مدلل بات کہنا ممکن ہی نہیں تھا۔" ایسے میں شاعر سے کیا توقع کی جا سکتی ہے۔ ملک کی تقسیم صرف اسی نہج پر نہیں تھی؛ ایک اور تقسیم آزاد یعنی شریف مردوں اور عورتوں کے درمیان تھی۔ آزاد نامحرم مرد اور عورتوں کا ایک دوسرے سے ملنا جلنا تو درکنار دیکھنا تک ممنوع تھا۔" اسی وجہ سے آزاد عورتوں کے بارے میں لکھنا اُنھیں زبان اور ادب کی آنکھوں سے دیکھنے کے برابر اور اس لیے نامناسب قرار دیا گیا۔" اس کے باوجود "اُردو کے شاعر کا معشوق عورت ہے۔ البتہ اس بات کا پتہ اس کے

طور طریق، ناز و انداز سے چلتا ہے، جسمانی تفصیلات سے نہیں اور پس منظر گھر نہیں ہے بلکہ طوائف کی بزم.... سماجی تقسیم کے ان قاعدوں کے وجود سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی وجہ سے شاعر عوام الگ اور شاعری عوام کے جذبات سے دور رہی۔ صرف نظیر اکبرآبادی نے شاعری کو اس قرنطینے سے نکالا۔ اور اُن کے کلام کا حسن اور رنگینی اس بات کی شہادت دیتی ہے کہ اُردو شاعری نے سماجی پابندیوں کا لحاظ کر کے اپنے آپ کو بہت سی وارداتِ قلبی سے محروم رکھا۔ لیکن نظیر اکبرآبادی کے طریقے کو شاعروں اور نقادوں نے پسند نہیں کیا۔ اور ان کے ہمعصر لوگوں پر اُن کے کلام کا اثر نہیں ہوا۔ اس طرح شاعر کے احساسات کا تعلق اس کی ذات سے ہی رہا۔ اس کی کیفیتیں سماج کی خوشی اور رنج سے الگ اور مختلف رہیں۔ .... شاعر کو سیاسی تبدیلیوں سے اس قدر کم واسطہ تھا کہ گویا شاعری اور سیاسی زندگی میں کوئی لازمی اور قدرتی تعلق نہیں۔ غالب نے اپنی ایک فارسی کی مثنوی میں وجودیوں اور شہودیوں کے اختلافات کا ذکر کیا ہے۔ مگر اس کے باوجود یہ کہنا غلط نہیں ہے کہ اس دور کی اصلاحی تحریکوں کا، جن کی رہنمائی سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل جیسے بزرگ کرتے تھے، شاعری پر کوئی خاص اثر نہیں پڑا۔"

اس صورتِ حال کے بارے میں مجیب صاحب کا خیال ہے :

"غالب کے دور میں شاعر کے سیاست، سماج اور مذہب کے معاملات سے الگ رہنے کا اصل سبب یہ تھا کہ زندگی کا مختلف خانوں میں تقسیم ہونا عام طور سے تسلیم کر لیا گیا تھا۔ شاعروں میں انفرادیت کو فروغ وحدت الوجود کے نظریے کی وجہ سے بھی ہوا۔ اس نظریے کے مطابق انسان اور اس کے خالق کے درمیان براہ راست تعلق ہو سکتا تھا، کسی وسیلے کی ضرورت نہیں تھی۔ اس طرح شاعر عقیدے اور عمل کے معاملات میں خود فیصلہ کرنے کا اختیار رکھتا تھا اور سماج سے الگ ہو کر وہ اپنی انفرادیت کا جو تصور چاہتا قائم کر سکتا تھا، اپنی زندگی کا الگ نصب العین مقرر کر کے اگر چاہتا تو کہہ سکتا تھا کہ عشق، عاشق اور معشوق کے سوا جو کچھ ہے، ہیچ ہے۔"

مجیب صاحب نے غیر ملکی زبانوں کی چند چیدہ نظموں کا اُردو میں ترجمہ کیا۔ ان نظموں کے انتخاب سے بھی اُن کی شخصیت کے بعض پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے، خاص طور پر ان کی جذباتی کیفیت کا پتہ چلتا ہے۔ گوئٹے کی شہرۂ آفاق نعتیہ نظم "محمدؐ کا گیت" میں پیغمبر اسلام کا والہانہ انداز میں ذکر ہے کہ انھوں نے کس طرح گوناگوں دشواریوں کے باوجود انسانیت کو کیسی بلندی پر پہنچایا اور دنیا کو امن و آشتی کا پیغام دیا۔ یہ نظم احترام اور عقیدت مندی کے جذبے سے سرشار ہے۔ ایمیلی ڈکنسن کی نظموں میں بلا کا سوز و گداز ہے۔ اُس کی ایک نظم میں محبوب کی بے نیازی اور جور و ستم کو گرانقدر سرمایۂ حیات سے تعبیر کیا گیا ہے۔ کوریائی ادب سے ماخوذ نظمیں خدا ترسی اور دردمندی کے جذبات سے لبریز ہیں۔ روسی شاعر پشکن کی نظم "شہری زندگی کی شکایت" کو سماجیاتی نقطۂ نظر سے دیکھیے تو اُس میں اس ٹیس کا احساس ہوتا ہے جو قدرت سے علیٰحدگی کی وجہ سے انسان کے دل میں پیدا ہوتی ہے۔ لگتا ہے کہ یہ نظم مجیب صاحب کے دل کی آواز ہے، جس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔

ان نگارشات سے پروفیسر محمد مجیب کی شخصیت کی جو تصویر اُبھرتی ہے وہ کہاں تک اصل کے مطابق ہے، اس کا فیصلہ تو وہی لوگ کر سکتے ہیں جنھیں اُن کی صحبت کے مواقع ملے ہوں۔ ●●

فارسی ضرب الامثال کا اُردو زبان میں استعمال

وجیہ الدین

ہندوستانی اور ایرانی سماج کا شاید ہی کوئی ایسا پہلو ہو، جس میں ایک حد تک مماثلت نظر نہ آئے۔ دونوں ملکوں کے درمیان صدیوں پرانے اور قریبی تعلقات نے ان دونوں قوموں کو شیر و شکر بنا دیا ہے۔ اس تہذیبی اشتراک کی ایک زندہ مثال فارسی اور اُردو ضرب الامثال ہیں جن کا مختصر جائزہ اس وقت مقصود ہے۔

امثال و حکم ہر زبان کا بنیادی اور اصل جُزو ہوتی ہیں۔ یہ ایک قوم کے رسم و رواج، آداب، تاریخ، فضائل اور سرشت کی نمائندگی کرتی ہیں۔ چونکہ مفصل ترین مطالب و مفاہیم کو اس صنف میں مختصر ترین اور منتخب کلمات میں سمو دیا جاتا ہے اور یہ عام لوگوں کے ذوق، مشاہدات اور تجربات پر منحصر ہوتے ہیں، اس لیے یہ امثال و حکم، استعارات و کنایات اور اصطلاحات بن جاتے ہیں۔

ضرب الامثال کے ذریعے کسی بھی قوم کے عقائد اور رسم و رواج کا بڑی حد تک اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ ہر ضرب المثل میں کوئی نہ کوئی ایسی حکمت چھپی ہوتی ہے جو قومی دانش و بینش کی ترجمانی کرتی ہے۔ اگر ہم ان ضرب الامثال کا روزمرّہ کی زندگی میں استعمال نہ کریں تو گفتگو نامکمل اور بے مزہ معلوم ہوتی ہے۔ جس قوم کے ادب میں امثال و حکم کا خزانہ جس قدر زیادہ ہوگا وہ قوم فکری لحاظ سے اسی قدر مالامال ہوگی۔ ضرب الامثال کے استعمال سے گذشتہ نسلوں کے تجربات ان کی ترقی اور خوش حالی کا ان کے ذہنی فکر کی عکاسی موجودہ نسل کے ذریعے ہوتی ہے۔ ضرب الامثال کا

استعمال اکثر نصیحت دینے اور اخلاقی مسائل کو بیان کرنے یا کسی خاص نظریے کی وضاحت کرنے کے لیے کیا جاتا ہے۔ اپنی مخصوص ساخت و پرداخت اور اختصار کی وجہ سے ان میں ایک خاص تاثر اور دل کشی ہوتی ہے۔ ضرب الامثال کو ہم تین حصّوں میں تقسیم کرسکتے ہیں :

(۱) وہ ضرب الامثال جو کسی حقیقت کو مکمل طور پر بیان کرتی ہیں۔

(۲) دوسری قسم کی ضرب الامثال وہ ہیں جو روزمرّہ کے تجربات کو بیان کرنے کے لیے استعمال ہوتی ہیں۔

(۳) تیسری قسم کی ضرب الامثال وہ ہیں جو عقل، علمی جانکاری اور لوک گیت (Folk lore) سے متعلق ہوتی ہیں۔

اس قسم کی امثال میں مقامی مسائل، شادی بیاہ، موسم اور چاروں فصلوں وغیرہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ کچھ ضرب الامثال کو شیخ سعدی اور مولانا روم جیسے ناصح شعراء نے نظم کا جامہ بھی پہنایا ہے۔ گلستان اور بوستان میں جس قدر ضرب الامثال کا استعمال پایا جاتا ہے وہ اپنی مثال آپ ہے۔

ان ضرب الامثال کی وجہ سے گلستان میں سعدی کی نثر جاذبیت اور تاثر سے لبریز ہے جس کی وجہ سے فارسی نثر کی تاریخ میں اسے ایک امتیازی مقام حاصل ہے۔

ضرب الامثال کی ابتدا کب اور کیونکر ہوئی اس کے متعلق صحیح طور پر کچھ معلوم نہیں ہے۔ عام طور پر ادباء ضرب الامثال کو ادب کی سب سے پرانی صنعت مانتے ہیں جو زمانۂ دراز سے ایک زبان سے دوسری زبان میں اور ایک نسل سے دوسری نسل میں منتقل ہوتی رہی ہیں۔ ضرب الامثال کی یہ تبدیلی ایک شخص سے دوسرے شخص، ایک خانوادے سے دوسرے خانوادے، ایک قوم سے دوسری قوم، ایک لہجے سے دوسرے لہجے اور ایک علاقے سے دوسرے علاقے میں ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ یہ امثال و حکم کسی ایک زمانے میں یا تاریخ کے کسی ایک دور میں مختلف لہجوں اور الگ الگ زبانوں میں تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ آج تک رائج ہیں اور آیندہ بھی ان کے رواج پر کوئی بُرا اثر پڑے اس کا امکان نظر نہیں آتا۔

ہندوستان اور ایران کے سیاسی، ثقافتی، فنّی اور تجارتی تعلقات ہزاروں سال پرانے

ہیں۔ سنسکرت زبان اور قدیم فارسی زبان (اوستا) میں بہت حد تک مماثلت پائی جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آریہ پہلے ایران پھر ہندوستان میں وارد ہوئے اور یہاں آکر انھوں نے جس زبان کا استعمال کیا وہ سنسکرت کہلائی اور جو آریہ قوم ایران میں رہی اس کی زبان اوستا، پہلوی اور بعد میں فارسی کہلائی، اسی بنا پر ان زبانوں کو انڈو آریائی زبانیں بھی کہا جاتا ہے۔

ہندوؤں کی مقدس کتاب رگ وید سے سب سے پہلے آریوں کی ہندوستان میں آمد کا پتہ چلتا ہے۔ سنسکرت زبان میں امثال وحکم اور اخلاق و نصیحت سے متعلق داستانیں موجود ہیں۔ ان کا ترجمہ فارسی زبان میں ہوا۔ مثال کے طور پر کلیلہ ودمنہ کو ہی پیش کیا جاسکتا ہے جس کا ساسانی دور میں سنسکرت سے پہلوی میں ترجمہ ہوا اور اس طرح اس میں استعمال ہونے والی سنسکرت کی ضرب الامثال کو بھی فارسی کا جامہ پہنایا گیا۔ ان سیاسی، ثقافتی، فنی اور تجارتی تعلقات کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندوستانی فکر و تہذیب سے نہ صرف ایرانی فکر و تہذیب متاثر ہوئی بلکہ ایرانی تہذیب نے بھی ہندوستانی تہذیب و فکر کو بہت حد تک متاثر کیا جس کا عکس ہماری روزمرہ کی زندگی اور زبان میں نمایاں طور پر آج بھی ظاہر ہے۔ ترکوں کے ہاتھوں شمالی ہندوستان کی فتح کے بعد یہ رشتے اور زیادہ پائدار اور گہرے ہوگئے۔ ہندوستان میں آہستہ آہستہ علمی و تہذیبی زبان کے طور پر سنسکرت کی جگہ فارسی نے لے لی۔ مغلیہ حکومت کے قیام کے بعد فارسی نہ صرف شمالی ہندوستان میں بلکہ دکن میں بھی خوب برگ وبار لائی اور اس طرح ۱۲۰۶-۱۸۵۷ء تک تقریباً ساڑھے چھ سو سال تک ہندوستان کی سرکاری، تہذیبی، علمی اور ادبی زبان رہی۔ اس دوران ایرانی شعرا، ادبا، وفنکاروں کا ہندوستان آنا اور ہند و ایران کے درمیان تجارتی قافلوں کی بکثرت آمد و رفت کی وجہ سے بھی ایک دوسرے کی تہذیب و تمدن اور زبانیں بہت حد تک ایک دوسرے سے متاثر ہوئیں۔ ان دونوں تہذیبوں کی ہم آہنگی کے نتیجے میں عوام آزادانہ طور پر ایک دوسرے کی زبان کے محاوروں اور امثال وحکم کا استعمال کرنے لگے اور یہ ہماری زندگی کا لازمی جزو بن گئے۔

ہندوستانی زبان میں جن فارسی ضرب الامثال کا کثرت سے استعمال ہوا ہے اُن کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ایک وہ جو مکمل طور پر فارسی زبان میں ہیں اور آج بھی اپنے اصل

روپ میں ہی عموماً استعمال ہوتی ہیں دوسری وہ ضرب الامثال ہیں جن کا فارسی زبان سے ہندوستانی زبان میں تقریباً ترجمہ ہوا ہے لیکن یہ ترجمہ ان کے اصلی روپ اور ماخذ کو فراموشی کے پردے میں چھپا نہ سکا۔ تیسری قسم کی وہ ضرب الامثال ہیں جن کی زبان بدل گئی ہے لیکن دونوں زبانوں میں مفہوم ایک ہی ہے۔ ذیل میں ان تینوں اقسام کا ذکر علیٰحدہ علیٰحدہ کیا جا رہا ہے:

وہ فارسی ضرب الامثال جو اُردو زبان میں ہو بہو مستعمل ہیں

آزمودہ را آزمودن جہل است

احمق درکار خود ہشیار است

یا

دیوانہ بہ کار خویش ہوشیار

انتظار بدتر از مرگ است

از حلوا حلوا گفتن دھن شیرین نمی شود

بسلامت روی و باز آیی

یہ درج ذیل شعر کا مصرعۂ ثانی ہے جو ضرب المثل کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔

بہ سفر رفتنت مبارکباد

بہ سلامت روی و باز آیی

نشستند، گفتند، برخاستند

یہ بھی درج ذیل شعر کا مصرعۂ ثانی ہے جو ضرب المثل کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔

پی مشورت مجلسی ساختند

نشستند، گفتند، برخاستند

جوینده یابنده است

یا

خواستن توانستن است

جو فروش گندم نما

چرا عاقل کند کاری کہ بار آرد پشیمانی

چیزی کہ عیان است چہ حاجت بہ بیان است

یا

آفتاب آمد، دلیل آفتاب

یا

عیاں راچہ بیان

(آخری دو شکلیں زیادہ مستعمل ہیں)

ھر چیز کہ خوار آید روزی بہ کار آید

یا

داشتہ آید بکار گرچہ سرمار

یا

ھرچہ آید بکار گرچہ سرمار

دانائی توانائی است

یا

توانا بود ھر کہ دانا بود

دنیا ھزار رو دارد

سگ باش برادر کوچک / خُرد مباش

سیر از گرسنہ خبر ندارد

صدقہ رفعۂ بلاست

قرض مقراض محبت است

کند ہمجنس با ہمجنس پرواز

کبوتر با کبوتر باز با باز

ملک خدا تنگ نیست پای گدا لنگ نیست

من تو را حاجی بگویم تو مرا حاجی بگو

نیم حکیم خطرۂ جان، نیم ملّا خطرۂ ایمان

ھر کہ آمد عمارتِ نو ساخت

سعدی کے درج ذیل شعر کا مصرعۂ اولیٰ ہے جو ضرب المثل کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔

ھر کہ آمد عمارت نو ساخت

رفت و منزل بہ دیگر پرداخت

ذیل میں ایسی ضرب الامثال کا ذکر کیا جاتا ہے جو اُردو زبان میں مستعمل ہیں لیکن ان کا فارسی زبان سے تقریباً ترجمہ کر لیا گیا ہے۔ بریکیٹ میں متبادل اُردو محاورے بھی دیے ہیں۔

آنچہ بہ خود نمی پسندی بہ دیگران مپسند

(جو خود نہ چاہو وہ دوسروں کے لیے بھی نہ چاہو)

آواز دھل از دور خوش است

(دور کے ڈھول سہانے)

امساک بہترین دارو است

(پرہیز بہترین علاج ہے)

اوّل اندیشہ وانگہی گفتار

(پہلے تولو، پھر بولو)

پایت را بہ اندازہ گلیمت دراز کن

(جتنی چادر ہو اتنے پیر پھیلاؤ)

فارسی زبان میں اس مفہوم کی ادائیگی کے لیے ایک دوسری ضرب المثل بھی مستعمل ہے جو یہ ہے:

لقمہ را بہ اندازۂ دھانت بردار

پای شمع ہمیشہ تاریک است

(چراغ تلے اندھیرا)

تشنہ خون کسی بودن

(خون کا پیاسا ہونا)

تیشہ بہ ریشہ خود نزن

(اپنی جڑ آپ کھودنا یا اپنے پیر پر آپ کلہاڑی مارنا)

جنگ با نہنگ کردن و در دریا ماندن

(پانی میں رہ کر مگر سے بیر)

چوب خدا صدا ندارد ھر کی بخورد دوا ندارد

(خدا کی لاٹھی بے آواز ہوتی ہے)

حبہ راقبہ کردن

(رائی کا پہاڑ بنانا)

خود را فضیحت و دیگران را نصیحت

(اپنے کو فضیحت دوسروں کو نصیحت)

درختِ پر بار سنگ می خورد

(پھل دار درخت ہی پتھر کھاتے ہیں)

در دروازہ را می توان بست

اما دھن مردم را نمی توان بست

(مارتے کا ہاتھ روک سکتے ہیں، بولتے کی زبان نہیں)

دشمن را نتوان حقیر و بیچارہ شمرد

(دشمن کو کمزور نہ سمجھو)

دل دل را میکشد یا دل بدل راہ دارد

(دل سے دل کو راہ ہوتی ہے)

ہر سگی در خانۂ صاحبش شیر است

(کتا بھی اپنے مالک کے گھر شیر ہوتا ہے)

درج ذیل دو ضرب الامثال بھی فارسی زبان میں اسی مفہوم کی ادائیگی کے لیے استعمال ہوتی ہیں :

سگ ہمیشہ درخانۂ صاحبش پارس می کند

بہ شہر خویش ھر کسی شہر یار است

آھن آھن را می شکند

(لوہا لوہے کو کاٹتا ہے)

ذیل میں دو اور ضرب الامثال جو اسی مفہوم کی ادائیگی کے لیے فارسی زبان میں استعمال ہوتی ہیں پیش کی جا رہی ہیں :

سنگ سنگ را می شکند

فقط الماس الماس را می برد

صبر تلخ است ولیکن بر شیرین دارد

(صبر کا پھل میٹھا ہوتا ہے)

عجلہ کار شیطان است

(جلدی کا کام شیطان کا)

غرقہ بہ ھر چیزی زند دست

(ڈوبتے کو تنکے کا سہارا)

قطرہ قطرہ جمع گردد وانگہی دریا شود (ناصر خسرو)

(قطرہ قطرہ دریا ہوتا ہے)

کوہ کندن و موش بر آوردن

(کھودا پہاڑ نکلا چوہا)

گر بہ ہمہ شب بخواب بیند دنبہ

(بلی کے خواب میں چھیچھڑے)

فارسی زبان میں درج ذیل دو مزید ضرب الامثال بھی اسی مفہوم کی ادائیگی

کے لیے مستعمل ہیں۔

شتر در خواب بیند پنبہ دانہ

یا

آدم گرسنہ، خواب نان تازہ رامی بیند

گویم مشکل وگرنہ گویم مشکل

(کہوں تو مشکل نہ کہوں تو مشکل)

ماہی بزرگ ماہی کوچک رامی خورد

(بڑی مچھلی چھوٹی مچھلی کو نگل جاتی ہے)

مردن بعزت بہ از زندگانی در مذلت است

(ذلت کی زندگی سے عزت کی موت بہتر)

مہمان و ماہی بعد از سہ روز می گندند

یا

مہمان تا سہ روز عزیز است

(مہمان بس تین دن کا)

نابردہ رنج گنج میسر نمی شود

(محنت سے راحت ہے)

نمک بر سوختہ پاشیدن

یا

نمک بر زخم کسی پاشیدن

جلے پر نمک چھڑکنا

یا

کٹے پر نمک چھڑکنا

یا

زخم پر نمک چھڑکنا
نیکی کن و در دجلہ بیندار
(نیکی کر دریا/کنویں میں ڈال)
(تو نیکی می کن و در دجلہ انداز / کہ ایزد در بیابانت دھد باز)
وقت را غنیمت شمار
(وقت کو غنیمت جانو)
حافظ نے اس ضرب المثل کو اس مصرعے میں اس طرح ادا کیا ہے:
وقت را غنیمت دان آنقدر کہ بتوان (حافظ)
ھرچہ پیش آید خوش آید
(جو ہوتا ہے بہتر ہوتا ہے)
ھرچہ کاری، ھمان بدروی
(جیسی کرنی ویسی بھرنی یا جو بوؤ گے وہ کاٹو گے)
ھرچہ کنی بخود کنی۔ گرھمہ نیک و بد کنی

یا

بجز کشتہ خویش ندروی (سعدی)
یک انار و صد بیمار
(ایک انار سو بیمار)
خانہ خراب شدن

یا

فلک زدہ شدن
(خانہ خراب ہونا یا برباد ہونا)
خون دل / خون جگر خوردن
(تکالیف برداشت کرنا)

دست و پای کسی را بستن

(بے یار و مددگار کرنا)

تیسری قسم کی ضرب الامثال جو فارسی اور اُردو دونوں زبانوں میں مشترکہ طور پر مستعمل ہیں لیکن ان کی زبان مختلف ہے، درج ذیل ہیں۔ بریکیٹ میں متبادل اُردو محاورے بھی دیے جا رہے ہیں:

آدم مارگزیدہ از ریسمان سیاہ و سفید می ترسد

(دودھ کا جلا چھاچھ بھی پھونک پھونک کر پیتا ہے)

فارسی زبان میں اس مفہوم کی ادائیگی کے لیے ایک اور ضرب المثل یہ ہے:

از سایہ خود ترسیدن

درج ذیل تینوں ضرب الامثال ایک ہی مفہوم کی ادائیگی کے لیے مستعمل ہیں:

از ریگ روغن کشیدن

از رود خشک ماہی گرفتن

از آب کرہ گرفتن

(سعیٔ لاحاصل)

از پس ھر گریہ آخر خندہ ای است

(ھر تکلیف کے بعد راحت ہوتی ہے)

یا

پایان شب سیہ سفید است

بیگاری بہ از بیکاری

(بیٹھنے سے بیگاری بھلی)

تف سر بالا بہ ریش صاحبش برمی گردد

اس مفہوم کو اُردو زبان میں ضرب المثل کے ذریعے تین طرح سے ادا کیا جاتا ہے:

چاند پر تھوکو تو اپنے منہ پر آئے

یا

چاند پر خاک ڈالو تو اپنے منہ پر آئے

یا

کیچڑ میں ڈھیلا پھینکو گے تو چھینٹیں اپنے اوپر بھی آئیں گی۔

حلوا خوردن را روی باید

(یہ منہ مسور کی دال)

حیلہ جورا بہتان بسیار

(ناچ نہ جانے آنگن ٹیڑھا)

اس مفہوم کو فارسی زبان میں دو اور ضرب الامثال کے ذریعے ادا کیا جاتا ہے وہ یہ ہیں:

عروس رقص بلد نیست می گوید دیوار کج است

یا

کارگر کار بلد نیست می گوید ابزار خراب است

خر پیر و افسار رنگین

(بوڑھی گھوڑی لال لگام)

خر چہ داند قیمت نقل و نبات

(بندر کیا جانے ادرک کا سواد)

خر بخراسان بردن

خورمہ بعراق بردن

چشمہ پیش دریا بردن

آئینہ بحلب بردن

زیرہ بکرمان بردن

شکر بہ خوزستان بردن
(اُلٹے بانس بریلی کو)
فارسی زبان میں درج بالا چھ ضرب الامثال کا استعمال ایک ہی مفہوم کی ادائیگی کے لیے کیا جاتا ہے۔

خیال خام پختن
(ہوائی قلعے بنانا)

دنیا دار مکافات است
(جیسی کرنی ویسی بھرنی)

در دیگ شراکت جوش نمی آید
(ساجھے کی ہانڈی چوراہے پر پھوٹتی ہے)

روز از نو روزی از نو
(ہر دن نیا دانہ نیا پانی)

شیخ صورت دیو سیرت
(منہ میں رام رام بغل میں چھری)

صید را چون اجل آید سوی صیاد می دود
(گیدڑ کی موت آتی ہے تو شہر کی طرف دوڑتا ہے)

علاج واقعہ قبل از وقوع باید کرد
(وقت سے پہلے تدبیر کرنا)

گربہ دستش بہ گوشت نمی رسد می گوید بو می دھد
(انگور کھٹے ہیں)

گرگ نگہبان گوسفند
(دہی کے گودام پر کتے کا پہرا)

نقش از گلیم میرود از دل نمیرود

(دل کے گھاؤ نہیں مٹتے یا بھرتے)

نمک خوردن نمک دان شکستن

(جس تھالی میں کھانا اسی میں چھید کرنا)

نہ راہ پس و نہ راہ پیش داشتن

(آگے کنواں پیچھے کھائی)

هرچه بادا باد

(جو ہو سو ہو)

یٰسین بہ گوش خر خواندن

(بھینس کے آگے بین بجانا)

یا

(اندھے کے آگے رونا اپنا دیدہ کھونا)

پند بہ نادان، بادانست در شورستان

(نادان کی دوستی جی کا جنجال)

جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے کہ ایران اور ہندوستان کے عوام کے باہمی تعلقات کی وجہ سے دونوں تہذیبیں ایک دوسرے سے بہت حد تک متاثر ہوئیں۔ ضروری نہیں کہ صرف درج بالا ضرب الامثال فارسی زبان سے اُردو زبان میں آئی ہوں بلکہ ان میں سے کچھ ضرب الامثال ایسی بھی ہوں گی جو اُردو زبان سے فارسی زبان میں منتقل ہوئی ہوں یہ ایک اہم اور مشکل موضوع ہے اس پر کام کرنے کے لیے ہندوستانی اور ایرانی سماجی تاریخ، دونوں ملکوں کی زبانیں اور لسانی روایات سے کماحقہٗ واقفیت ضروری ہے۔ اس سلسلے میں مزید تحقیقی کام زبان شناسوں کا ہے۔ امید ہے وہ اس سلسلے کو آگے بڑھائیں گے۔ اور ایران و ہند کے مابین سماجی مماثلت کو اجاگر کریں گے۔ ●●

مـاخذ

۱۔ محمد سرفراز، ضرب الامثال مشترک زبان فارسی و پنجابی (مقاله صصر ۲۰۱-۲۰۹) دانش، فصلنامہ رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، شماره نمبر ۵-۷، اسلام آباد، ۱۳۶۵ ھ ش.
۲۔ عبداللہ تبریزی، فرهنگ ضرب المثل های انگلیسی فارسی 'رہنما' ویراستار علی اکبر جعفر زاده، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۲
۳۔ س حییم، ضرب المثلهای فارسی و انگلیسی، تهران، ۱۳۳٤
۴۔ فیروز الدین، فیروز اللغات (اردو جامع) دہلی، ۱۹۷۶ء

دکن میں ترجمے کی روایت

یوسف عثمانی

زبانیں زندگی کی طرح صرف لفظ "کن" سے پیدا نہیں ہوتیں بلکہ مختلف تہذیبی عوامل، مختلف الخیال لوگوں کے مسلسل میل جول اور مختلف رسوم و معاشرت کے اتحاد سے وجود میں آتی ہیں۔ پہلے اس کی شکل بولی ٹھولی کی ہوا کرتی ہے۔ پھر کہیں صدیوں میں لسانی ارتقاء کی مختلف منازل سے گزر کر ادبی مرتبے پر فائز ہوتی ہیں۔ اُردو کے ساتھ بھی یہی عمل ہوا لیکن صدیوں کے فاصلے اس نے قرنوں میں طے کر لیے اور اس کی وجہ اس کی منکسر المزاجی اور انجذابی صلاحیت ہے۔ اسے دیگر زبانوں کے نئے نئے الفاظ اپنانے میں کبھی کوئی عار محسوس نہیں ہوئی اور اس کی اسی سرشت نے اسے آج اس مقام پر لا کھڑا کیا کہ یہ دُنیا کی کئی ترقی یافتہ زبانوں سے آنکھ ملا سکتی ہے۔ پروفیسر سی۔ ڈی۔ برنر نے اپنے ایک مضمون "احساسِ حدود" میں تحریر کیا ہے:

> "ہر تمدّن میں علم یعنی مشاہدے، ردِ عمل، جذبے اور تصوّر کے حدود ہوتے ہیں۔ ہر لمحے کا تجزیہ حدود کا پابند ہوتا ہے۔ اس کا اپنا ایک اُفق ہوتا ہے۔ آج کے تجربے میں، جو ظاہر ہے کہ کل کا تجربہ نہیں چند اشارات اور مضمرات ہوتے ہیں جو کل، آج کے افق پر نظر آئیں گے۔ ہر فرد کے تجربے میں دوسرے افراد کا تجربہ بھی

شامل ہوتا ہے جو آج زندگی بسر کر رہے ہیں یا پہلے بسر کر چکے ہیں اور یوں تجربے کی ایک مشترک دنیا سے ہر شخص مستفید ہو سکتا ہے جو اس کے اپنے ذاتی مشاہدے کی دنیا سے وسیع ہوتی ہے۔ لیکن یہ دنیا کتنی ہی وسیع کیوں نہ ہو، اس کی بھی چند حدود ہیں۔ یہ آخرکار ایک ایک نئے افق پر جا کر ختم ہو جاتی ہے جہاں سے ہمیشہ ایک نئی زندگی کا آغاز ہوتا ہے۔"

اور زبان و ادب میں اس نئی زندگی کے آغاز میں تراجم اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ ترجموں کی اہمیت کے سلسلے میں ڈاکٹر ظ انصاری مرحوم کا کہنا ہے:

"نئی زبانیں قدیم زبانوں کی انگلی تھام کر چلنا سیکھتی ہیں اور قدیم و جدید زبانیں اپنی ہمعصر زیادہ دولت مند زبانوں کا سہارا لیتی ہیں۔ یہ عمل تاریخِ تمدن کے ایک باب کی طرح ہمیشہ سے جاری ہے اور ترجمہ ہمارا سب سے اہم ذریعہ ہے جس کی بدولت یہ عمل آج تک جاری ہے۔ چراغ سے چراغ جلتا ہے اور کڑی سے کڑی ملتی جاتی ہے۔"

حقیقت یہ ہے کہ جہاں کسی زبان کے بننے میں مختلف تہذیبی و سیاسی عوامل مختلف الخیال اشخاص کا میل جول، رنگا رنگ قدرتی عناصر اور رسوم و معاشرت، ممد و معاون ثابت ہوتے ہیں وہیں زبان کی توسیع و ترقی کے لیے دیگر زبانوں کے تراجم بھی مددگار ثابت ہوتے ہیں۔ دیگر زبانوں کے تراجم سے کسی زبان کا نہ صرف ذخیرۂ الفاظ بڑھتا ہے بلکہ نئے خیالات اور احساس و شعور کو بھی نیا سلیقہ نصیب ہوتا ہے۔ آج کی دنیا میں زبانوں کی مقبولیت اور پھیلاؤ کی اہمیت کا دار و مدار بڑی حد تک ان کی افادیت پر ہے اور افادیت کا پیمانہ یہ ہے کہ وہ زبان اپنے ادبی ذخیرے و علمی سرمائے کو کس حد تک اپنے پڑھنے والوں تک پہنچانے کی اہل ہے۔ اُردو زبان نے ابتدا ہی سے ترجموں کی روایت کو اپنایا ہے بلکہ اُردو کی بنیاد ہی مختلف زبانوں کے امتزاج سے پڑی ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ پھر ایسی زبان کیوں اس الزام کا شکار ہو رہی

ہے کہ اس میں تراجم کا فقدان ہے۔ ہمارے اکثر ناقدین تراجم کی نوعیت اور ان کی تعداد سے لاعلمی کی بنا پر کہہ دیتے ہیں کہ اردو میں تراجم کا فقدان ہے۔ مثلاً قاضی سلیم "رنگ زاروں کے گیت" میں "شعری ترجمے کے آداب" کا بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"اُردو میں ابھی فضا ہی ہموار نہیں۔ باذوق اردو گریجویٹ نظم طباطبائی کی اکلوتی نظم پر شاکر و قانع نظر آتے ہیں۔ میراجی اور حسن الدین کے عظیم کارناموں سے ہم نے کچھ نہیں سیکھا بلکہ انھیں بھی قابلِ اعتناء نہیں سمجھا۔ کبھی کبھی ظ انصاری، بدیع الزماں خاور، اعجاز احمد کا مذکور ہوتا ہے اور بس۔ یہ بھی ان کی انفرادی لگن ہے۔"

کس قدر تعجب کا مقام ہے کہ قاضی سلیم حسن الدین احمد کا حوالہ دے رہے ہیں اور خود حسن الدین احمد کی مرتبہ "سازِ مشرق" اور "سازِ مغرب" کی تیرہ جلدوں سے نا واقف لاعلم ہیں، جنھیں ولا اکیڈمی حیدرآباد نے شائع کیا ہے اور جس میں ڈیڑھ ہزار سے بھی زائد نظموں کے منظوم تراجم موجود ہیں جو عربی، فارسی، سنسکرت، انگریزی یا دیگر کچھ زبانوں سے کیے گئے ہیں۔ یہ تو صرف ایک ہی شخص کی کاوش ہے کہ اس نے اتنے منظوم تراجم یکجا کر دیے ورنہ اور دیگر اشخاص نے بھی ایسی کوششیں کی ہیں۔ اگر اُردو کی ابتدا سے لے کر آج تک ترجموں کے اعداد جمع کیے جائیں تو شاید لاکھوں تک پہنچ جائیں۔ اُردو کی طویل ترین مثنوی خاوند نامہ فارسی کی مثنوی کا ترجمہ ہے جس میں چوبیس ہزار اشعار ہیں۔ اتنے تراجم کی موجودگی میں کم مائگی کا شکوہ چہ معنی دارد؟ اُردو کا دامن ابتدا ہی سے تراجم کے لیے کشادہ رہا ہے۔ ہاں! یہ بات البتہ تسلیم کی جا سکتی ہے کہ فنی نقطۂ نظر سے یہ اتنے وقیع نہ ہوں جتنے سائنٹیفک نقطۂ نظر سے دیگر زبانوں کے تراجم ہوتے ہیں۔ اس سلسلے میں یہ نکتہ بھی پیشِ نظر رہنا چاہیے کہ اس ترقی یافتہ دور میں ہر علم الگ الگ شاخوں میں بٹنے لگا ہے اور نئی نئی اصطلاحات کا اسیر ہونے لگا ہے۔ اس زاویۂ نگاہ سے اُردو تراجم شاید اتنے معیاری قرار نہ پاسکیں جتنے دوسری زبانوں کے تراجم ہیں لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہو سکتا کہ کلیم الدین احمد کے تنقید پر کیے گئے اظہارِ خیال کی طرح اُردو تراجم پر

بھی کوئی ایسا ہی فقرہ کس دیا جائے۔

ڈاکٹر قمر رئیس نے اپنی مرتبہ کتاب ترجمے کا فن اور روایت کے مقدمے میں یہ اشارہ دے دیا ہے کہ قدیم کلاسیکی عہد میں اُردو شاعری کے سرمائے سے قطع نظر، نثر کی بیشتر کتابیں فارسی ادب کا ترجمہ ہیں۔ انیسویں صدی کی بے شمار داستانیں، سب ترجمہ ہی سمجھی جاتی ہیں۔ ترجموں کی نوعیت اور اس کے پیچھے کارفرما مقاصد و اصول، متن سے مطابقت یا انحراف کے سلسلے میں مترجم کی دیانت داری، ترجمے میں لی گئی آزادی اور اس کی حدود اور ان تراجم کی اُردو پر اثر اندازی، البتہ محل نظر ہو سکتی ہے لیکن ہماری ایک مشکل یہ بھی ہے کہ ہم موجودہ عہد میں اپنے کلاسیکی ادب اور دیگر مشرقی زبانوں سے بے پروا ہوتے جا رہے ہیں اور صرف مغربی علوم کی طرف نگاہیں مرکوز کر رہے ہیں حالانکہ ہمیں مشرق و مغرب ہر دو جانب توازن قائم رکھنا چاہیے۔ ڈاکٹر جمیل جالبی نے ایک جگہ "اردو ادب پر فارسی کے اثرات" کا تجزیہ کرتے ہوئے کہا ہے:

> "وہ اہل علم جو اس برِاعظم میں پیدا ہوئے، لکھتے تو فارسی میں تھے لیکن سوچتے اسی زبان میں تھے۔ ان لوگوں کی فارسی پر بھی، جو یہاں ایک عرصے سے آباد تھے۔ اس زبان کی ساخت، انداز، گفتار اور محاوروں کا گہرا اثر تھا۔ محاورہ کسی دوسری زبان میں اسی وقت جگہ پاتا ہے جب وہ لکھنے والے کے ذہن اور فکر میں اس طرح رچ بس گیا ہو کہ وہ غیر شعوری طور پر بہتر اظہار کے لیے اسے استعمال کرنے لگے۔ اسی اثر نے 'ہندوستانی فارسی' کی اصطلاح کو جنم دیا اور اسے 'ایرانی فارسی' سے ممیز کر دیا۔"

یہی اُردو کی ترقی کا پہلا سنگ میل ہے۔ اب اُردو نے وہ مقام حاصل کر لیا کہ خود فارسی نے اس کے محاوروں کو ترجمہ کر کے قبول کرنا شروع کر دیا۔ بارھویں صدی کے آخر سے تیرھویں صدی کے نصف تک اُردو محاورے فارسی میں در آئے۔ امیر خسرو کے عہد کے چند ایسے محاورے ملاحظہ فرمائیے:

پیٹ میں دانت ہونا	دنداں در شکم بودن
سب کو ایک لاٹھی ہانکنا	بیک چوب ہمہ را راندن
اس کی گرہ سے کیا جاتا ہے	زگرہ او چہ می رود
آدھی کو چھوڑ ساری کے پیچھے دوڑنا	نیم نان گذاشتہ برائے تمام زبان برود
ناک میں دم کرنا	جان ریشاں بہ بینی رسیدہ
ٹوٹی رسّی جوڑ لی گرہ تو باقی رہی	اگر رسن شکستہ شود، کسے پیوند کند، گرہ از میاں نہ رود

لسانی تبدیلی کے اس عمل کو ہندوستان میں مسلمانوں کے اثر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن سونتی کمار چٹرجی کا خیال ہے:

"اگر ہندوستان پر مسلم قبضہ نہ بھی ہوتا تو بھی لسانی تبدیلیاں رونما ہوتیں اور ایک نیا لسانی دور شروع ہو کر رہتا لیکن جدید ہند آریائی زبانوں کی پیدائش اور ان کے اندر ادب کی تخلیق اتنی جلدی نہ ہوتی اگر مسلمانوں کے زیرِ اثر ایک نئے تہذیبی دور کا آغاز نہ ہوتا۔"

ان کے اس خیال کی تائید ڈاکٹر تارا چند کی اس تحریر سے ہوتی ہے:

"مسلمانوں کی فتح کے وقت ہندوستان کی بالکل ایسی حالت تھی جیسے مقدونیا کے برسرِ اقتدار آنے سے پہلے یونان کی حالت تھی۔ دونوں ملکوں میں ایک سیاسی وحدت بنانے کا فقدان تھا"۔ "بظاہر تو سیاسی فتح کے ساتھ تمدنی موت نظر آتی ہے مگر بنیادی طور پر اس فتح کا مختلف اثر ہوا"۔ ... "نئی زندگی کی ایک جست ایک نئے تمدن کی طرف لے گئی..... نہ صرف ہندو مذہب، فن، ادب اور حکمت نے مسلم عناصر کو جذب کیا بلکہ خود ہندو تمدن کی روح اور ہندو ذہن بھی تبدیل ہو گیا اور مسلمانوں نے زندگی کے ہر

شعبے کو متاثر کیا اور ساتھ ساتھ ایک نیا لسانی امتزاج بھی رونما ہوا۔"

یہ امتزاج ابتدا میں تو صرف الفاظ کے لین دین سے شروع ہوا اور نئی زبان کے خدو خال پوری طرح نمایاں ہونے کے بعد تراجم کی شکل میں تبدیل ہوگیا۔ اس طرح ہندی، عربی اور ایرانی کلچر مل کر ایک نئے کلچر کی تعمیر کرتے ہیں جو آگے چل کر ہندوستان کی ایک تاریخ بن جاتا ہے۔

تمہید بے حد طولانی ہوتی جارہی ہے اور موضوع اس قدر وسیع ہے کہ پوری ایک کتاب کا متقاضی ہے اس لیے اس تمدنی پس منظر میں ہم اب تراجم کی طرف رجوع ہوتے ہیں۔

جب ہم ترجمہ کرنے کی وجوہات، اس کی نوعیت یا طریقہ اور اس کے انحصار پر غور کرتے ہیں تو اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اس کی وجوہات میں، تسکین ذوق اور کسی کا حکم یا فرمائش یا درسی ضرورت شامل ہیں۔ یہ وجوہات کبھی معلوماتی ہوتی ہیں کبھی سیاسی یا تہذیبی اور کبھی صرف جمالیاتی اور اس کی نوعیت یا طریقہ کبھی لفظی ترجمے پر مشتمل ہوتا ہے کبھی معنوی و آزاد اور اس کا انحصار اس کے مفہوم اور غایت پر ہوا کرتا ہے۔ پروفیسر محمد حسن نے ترجمے کی نوعیت اور مقصد پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہا ہے:

> "بنیادی طور پر ترجمہ لسانی اور تہذیبی مفاہمہ ہے جو نہ اصل کی لذت کو پوری طرح پاسکتا ہے نہ اس سے مکمل محرومی کو قبول کرتا ہے۔"

بہرحال ترجمے کی اہمیت مسلم ہے۔ خسروانہ یا جاگیردارانہ نظام میں مختلف علوم و فنون کے تراجم کے لیے دور و نزدیک سے علما بلوائے جاتے تھے اور سرکاری طور پر ان کی سرپرستی کی جاتی تھی۔ زر کثیر خرچ کرکے سرکاری طور پر ان کی اشاعت کا اہتمام کیا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ ترجموں کے کمیاب مخطوطے شاہانہ تحائف کے طور پر بھجوائے جاتے تھے۔ ہندوستان میں اشوک اعظم کے عہد میں پاٹلی پتر میں، بنو عباس کے عہد میں بغداد میں، بنو فاطمہ کے دور میں قاہرہ و اسکندریہ میں، عہد اکبری میں آگرے میں اور زمانۂ حال میں

عہدِ عثمانیہ میں حیدرآباد میں 'دارالترجمہ' قائم کیے گئے تھے۔ موجودہ عہد میں بعض یونیورسٹیوں میں ترجمے کے باقاعدہ علیٰحدہ شعبے قائم کردیے گئے ہیں۔ خود حکومتِ ہند نے زبان کی ترقی کے لیے بورڈ بنا دیے ہیں جن کے تحت ترجمے اور وضع اصطلاحات کا کام انجام دیا جارہا ہے۔ زمانۂ قدیم میں فورٹ ولیم کالج، دہلی کالج، ورناکیولر سوسائٹی جیسے یہ ادارے بھی یہ خدمت انجام دیا کرتے تھے۔

جب کسی زبان کی توسیع و ترقی شروع ہوتی ہے تو یہ ایک عام اصول ہے کہ وہ اپنا موازنہ اپنے کسی ہم خاندان اور ملتی جلتی اپنے سے برتر زبان سے کرتی ہے۔ یہ موازنہ تہذیبی سطح پر بھی ہوتا ہے اور معیاری سطح پر بھی۔ اسی لیے جب اُردو کی ترقی و توسیع شروع ہوئی تو ایک طرف اس نے ہندی تہذیب و معیار پر اپنے آپ کو جانچنا شروع کیا تو دوسری طرف فارسی تہذیب و معیار پر پرکھنا شروع کیا۔ ان دو تہذیبوں اور معیارات پر اپنے آپ کو پرکھنے کی وجہ یہ ہوئی کہ اگر شمالی ہند میں فارسی تہذیب غالب تھی تو دکن میں ہندوی تہذیب۔ اسی لیے اردو دو الگ الگ محاذوں پر ترقی کے لیے برسرِ پیکار نظر آتی ہے اور تراجم میں بھی یہ مزاج نمایاں نظر آتا ہے۔ اس کی سیاسی وجوہات ہیں اور وہ یہ کہ دکن شمالی ہند سے ایک عرصے تک کٹا کٹا سا رہا۔ اگرچہ خلجیوں اور تغلقوں کے عہد میں بھی شمالی ہند سے جنوبی ہند کا تھوڑا بہت رابطہ رہا لیکن تہذیبی اختلافات صاف نظر آتے ہیں۔ البتہ محمد تغلق کے دیوگری کو پائے تخت بنا لینے کے بعد ان کا بُعد کچھ دور ہونے لگا اور ایک نئی مشترک تہذیب کی بنیاد پڑنے لگی اور یہ آواز سنائی دینے لگی۔

رکھیا کم سنسکرت کے اس میں بول
اُدِک بولنے تے رکھیا ہوں امول

نہ صرف یہ بلکہ خوب محمد چشتی نے عرب و عجم کے فلسفۂ تصوّف کو اس عہد کے عوام الناس کی زبان میں یعنی گجری میں پیش کیا:

جیوں دل عرب عجم کی بات
سُن بولی، بولی گجرات

اگر ایک طرف گجری کا یہ طرزِ عمل رہا تھا تو دوسری طرف قطب شاہی دور میں جو تقریباً دو سو سال پر محیط ہے، دکنی رنگ چھایا رہا اور فارسی سے دکنی میں تراجم ہوتے رہے۔ اس مضمون میں نہ اتنی گنجائش ہے کہ تمام تراجم کی تفصیل دی جائے نہ فی الوقت اتنی معلومات فراہم ہو سکی ہیں۔ پھر بھی تقریباً بتیس شعراء کا پتہ چل چکا ہے جن کی تخلیقات کے نمونے مل چکے ہیں جن سے اس عہد میں ہونے والے تراجم کا مقصد بھی عیاں ہوتا ہے۔ مثلاً عہدِ قطب شاہی کے ایک شاعر بلاقی نے "معراج نامہ" میں (جو کسی فارسی معراج نامے کا ترجمہ ہے) اقرار کیا ہے:

کہ معراج نامے کی سنیو خبر　　حکایت جو بولا ہوں میں مختصر
کیا فارسی کو سو دکھنی غزل　　کہ ہر عام ہور خاص سمجھیں سگل
جو سید بلاقی نبی کا غلام　　قصہ یو کہیا ہے لطف سوں تمام

علاقہ دکن میں تلنگی، مراٹھی اور کنڑی زبانیں بولی جاتی ہیں اس لیے اُردو کا سابقہ انہی تین زبانوں سے پڑا۔ چونکہ یہ تینوں زبانیں الگ الگ طبقوں سے تعلق رکھتی تھیں اور کوئی ایسی مشترکہ زبان نہیں تھی جس کے ذریعے دکن کے لوگ باہم رابطہ قائم کر سکیں۔ اس لیے رابطے کی زبان دکنی اُردو ہی قرار پائی۔ اس زبان میں ایک جوش اور ولولہ تھا اس لیے ہر علاقے نے اسے قبول کر لیا۔ اسی کے ساتھ ساتھ گیارھویں صدی کے اواخر سے یہاں بزرگانِ دین کی آمد کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا جو یہیں کی مقامی زبان میں رشد و ہدایات کرنا چاہتے تھے اس لیے انھوں نے بھی اسی زبان کو ذریعۂ تبلیغ بنایا۔ علاء الدین خلجی کی فتح دکن سے بہت پہلے سے یہاں بزرگانِ دین پہنچ چکے تھے۔ حاجی رومیؒ، سید شاہ مومنؒ، شاہ جلال الدین گنج رواںؒ، بابا شرف الدینؒ، بابا شہاب الدینؒ جیسی برگزیدہ ہستیاں رشد و ہدایات کا کام انجام دے رہی تھیں۔ یہ سلسلہ علاء الدین خلجی کی فتح دکن کے بعد بھی چلتا رہا اور شاہ منتخب الدین زرزری زر بخشؒ، حضرت شاہ راجو قتالؒ، حضرت گیسو درازؒ، حضرت برہان الدین غریبؒ جیسے کامل بزرگ پیامِ توحید دینے لگے۔ ان سب بزرگوں نے اسی زبان کو ذریعۂ تبلیغ بنایا تھا۔ چودھویں صدی کے آخر تک یہ زبان اس قابل ہو چکی تھی

کہ عوام الناس سے اس میں بے دریغ تخاطب کیا جانے لگا اور فارسی کی جگہ اس نے لے لی۔ سید شاہ اشرف بیابانی کی "واحد باری" امیر خسرو کی "خالق باری" کی طرز پر لکھی گئی منظوم لغت ہے جس کا نمونہ یہ ہے :

بحر ہے دریا آب فراخ　　　کلام موزوں ہے ڈالی شاخ

پندرھویں صدی کے آخر میں اس زبان دکنی کو سرکاری مرتبہ حاصل ہو گیا اور یہ سرکاری زبان دفاتر میں فارسی کی جگہ استعمال ہونے لگی۔ اس کا اطلاق دو مرتبہ کیا گیا۔ جس کا حال تاریخ فرشتہ میں ابراہیم عادل شاہ اوّل کے تذکرے میں یوں بیان کیا گیا ہے :

"دفتر فارسی برطرف ساختہ ہندوی کرد۔"

اور خافی خان منتخب اللباب میں لکھتا ہے :

"ابراہیم عادل شاہ دفتر فارسی کہ بجائے دفتر ہندوی
جدو پدر او قرار دادہ بودند، برطرف نمودہ بدستور سابق ہندوی مقرر نمود"

ظاہر ہے کہ جب کسی زبان کو سرکاری زبان کا درجہ مل جاتا ہے تو اس میں ادبی تصانیف کے ساتھ ساتھ علوم مروجہ کی تحقیق و توسیع کے لیے تراجم بھی لازمی ہو جاتے ہیں۔ اسی لیے یہ پورا عہد اخذ و تراجم کا ہے۔ اب نظم کے شانہ بہ شانہ نثر بھی نظر آنے لگی۔ یہ اور بات ہے کہ نثر میں اس کا دامن مذہبی موضوعات سے بھرا گیا۔ میراں جی خدا نما کی "شرح، شرح تمہیدات ہمدانی" اور میراں یعقوب کی "شمائل الاتقیا" نیز برہان الدین جانم کی "کلمۃ الحقائق" اس کا واضح ثبوت ہیں۔ ایک اور بات جو اس عہد میں نظر آتی ہے یہ ہے کہ مختلف شعرا نے ایک ہی موضوع پر طبع آزمائی کی ہے اور اپنے اپنے طور پر واقعات قصہ میں کمی بیشی یا تصرف کرتے رہے ہیں۔ کبھی لفظی ترجمے کیے گئے اور کبھی کسی خاص واقعے کو ماخذ بنا لیا گیا۔ گویا اس عہد میں ترجمہ یا کسی واقعے یا حکایت کو کہیں سے اخذ کر کے اپنے لفظوں میں بیان کر دینے میں زیادہ فرق نہیں سمجھا گیا۔ اصل مقصد قصے کی پیش کش تھی۔ اس عہد میں دو قصے بہت عام تھے ایک یوسف زلیخا کا اور دوسرا لیلیٰ مجنوں کا۔ یوسف زلیخا عشقیہ طربیہ تھا اور

لیلیٰ مجنوں عشقیہ المیہ۔ ابھی میں نے یہ بات ماخذ میں کہی ہے۔ اس کا ثبوت شیخ احمد گجراتی اور ان کے بیٹے محمد بن عاجز کی مثنویاں یوسف زلیخا اور لیلیٰ مجنوں ہیں۔ ہر دو نے یہ مثنویاں لکھی ہیں لیکن دونوں کے ماخذ الگ الگ ہیں۔ شیخ احمد گجراتی نے نظامی کی مثنوی یوسف زلیخا کو اپنی مثنوی کی بنیاد بنایا ہے۔ اور محمد بن عاجز نے اپنے باپ احمد کی مثنوی کو پیش نظر رکھا ہے اور لیلیٰ مجنوں کے لیے اس نے (عاجز نے) ہاتفی کی فارسی مثنوی کو بنیاد بنایا ہے۔ یہ مثنویاں کہیں لفظی ترجمے کی شکل اختیار کرتی ہیں اور کہیں کہیں صرف مفہوم پیش نظر رکھا گیا ہے اور جمالیاتی تقاضوں کو پورا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ اس عہد میں مترجم ہر دو مکتبہ فکر سے واقف تھے یعنی ان کے نزدیک لفظی ترجمے بھی اہمیت رکھتے تھے اور ادائے مطلب میں جمالیاتی اقدار بھی اور اسی لیے وہ واقعات کو زیادہ موثر بنانے کے لیے کبھی کبھی تہذیبی فضا بھی تبدیل کر دیا کرتے تھے۔

اس عہد میں فارسی کی مقبولیت میں کمی کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ امین نامی ایک شاعر نے ایک مثنوی "بہرام وحسن بانو" فارسی میں لکھی لیکن پھر خود اسی نے اس کا ترجمہ اُردو میں کیا۔ مگر ترجمہ لفظی نہیں ہے۔ نمونہ یہ ہے:

چرا ہستی تو استادہ بہ پیشم	گیا شہ کے نزدیک تسلیم کر
بیا نش، بخور ساغر زدستم	بٹھایا شہنشاہ نے تعظیم کر
تو پیش من بخورے من بہ پیشت	دونوں مل بیٹھے ہوئے ہم کلام
وگرنہ من ہمی ترسم زنیشت	گئی شاہ کے دل سے دہشت تمام
نشست آں دیو پیش شاہ وے را	کیا شاہ اور دیو نے مے کشی
بخورد و گوش کرد آواز نے را	ہوئے آپ میں آپ دونوں خوشی

یہ مثنوی دکن کے مشہور قصہ "بہرام وگل اندام" کی بنیاد پر لکھی گئی ہے۔ جیسے اور دیگر شعرا نے بھی نظم کیا ہے۔ خود امیر خسرو کی مثنوی ہشت بہشت بھی اسی بنیاد پر لکھی گئی ہے۔ امین کی مثنوی امین کی زندگی میں مکمل نہیں ہوئی تھی۔ اسے ایک دوسرے شاعر دولت شاہ نے پایۂ تکمیل کو پہنچایا۔ بہرام وحسن بانو میں حسن بانو دراصل "گل اندام" کا دکنی روپ ہے۔ ملک خوشنود

نے بھی اسی واقعے "بہرام وگل اندام" کو امیر خسرو کی مثنوی "ہشت بہشت" کے ترجمے کی صورت میں نظم کیا ہے اور اس ترجمے کا نام "جنت سنگار" ہے۔ اسی عہد میں ایک اور بہت بڑا کارنامہ ہمارے سامنے آتا ہے اور وہ ہے رستمی کا "خاور نامہ" جو فارسی کے ابن حسام کے "خاور نامہ" کا ترجمہ ہے۔ یہ مثنوی اُردو کی طویل ترین مثنوی ہے جو چوبیس ہزار اشعار پر مشتمل ہے۔ یہ ترجمہ فن ترجمہ کا اعلیٰ نمونہ کہلا سکتا ہے۔ ترجمہ نہ صرف مطابق اصل ہے بلکہ بڑی حد تک فارسی اشعار کے ترجموں میں قافیوں تک میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ذرا ملاحظہ فرمایئے:

نہد بر سر کوہ زریں کمر	رکھے کوہ زرّیں کمر کے اُپر
گہے چتر مشکیں گہے تاج زر	کدھیں تاج مشکیں کدھیں تاج زر
بر آزندہ خیمۂ بے ستوں	اُچایا ہے منڈپ اُوبن تھاپ سوں
نگا زندہ سقف زنگار گوں	رنگایا ہے اسمان زنگار سوں
چہ می گویم از راز چرخ بلند	کہوں راز کیا چرخ کا کھول کر
نگہ کن بریں تیرہ خاک نژند	زمیں سات طبقاں رکھیا تول کر
بر آید عروس بہار از چمن	عروس بہار آکرے انجمن
بروید گل و لالہ و نسترن	زمیں پر اُٹھے لالہ ہور نسترن

چوبیس ہزار اشعار پر مشتمل اس مثنوی کا ترجمہ واقعی رستمی کا کمال ہے کہ فارسی جیسی پختہ زبان کا ترجمہ دکنی اُردو جیسی زبان میں کرنا جو ابھی دورِ تشکیل سے گزر رہی تھی ایک معجزے سے کم نہیں۔ اگر رستمی یہ دعویٰ کرتا ہے کہ

کیا ترجمہ دکھنی ہور دلپذیر	بولیا معجزہ یو کمال خاں دبیر

تو کوئی غلط نہیں۔

دکنی ترجموں کا تذکرہ نامکمل رہے گا اگر محمد قلی قطب شاہ کا ذکر نہ کیا جائے۔ قطب شاہ اُردو کا پہلا صاحب دیوان شاعر ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ اسے یہ اعزاز بھی حاصل ہے کہ اس نے حافظ کی غزلیں کی غزنیں فارسی سے اُردو میں ترجمہ کردیں۔ فارسی اشعار سے

استفادہ یوں تو اُردو کا عام رویہ رہا ہے جس سے میر و غالب تک نہ بچ سکے لیکن پوری غزل کا ترجمہ اور وہ بھی اسی ہیئت میں اور لفظی کوئی کھیل نہیں اور محمد قلی قطب شاہ نے یہ کارنامہ بھی کر دکھایا۔ اس طرح کی ایک غزل کا ترجمہ ملاحظہ فرمایئے:

یوسف گم گشتہ باز آید بہ کنعاں غم مخور — یوسف گم سو پھر آگا اب بکنعاں غم نہ کھا
کلبۂ احوال شود روزے گلستاں غم مخور — گھر ترا امید کا ہوگا گلستاں غم نہ کھا
گر بہارِ عمر باشد باز برطرفِ چمن — جم بہارِ عمر تج ہے پھر کہ آگا باغ میں
چتر گل بر سر کشی اے مرغ خوشخواں غم مخور — چتر پھل کا کھلک رنگیں مرغ خوشخواں غم نہ کھا
ہاں مشو نومید چوں واقف نہ از سرِ غیب — ہاں تو ناامید مت ہو کہ نہ جانے سرِ غیب
باشد اندر پردہ بازیہائے پنہاں غم مخور — کیا اچھے گا پردہ او جھل کھیل پتلیاں غم نہ کھا
در بیاباں گر بہ شوقِ کعبہ خواہی زد قدم — او جنگل میں شوق سوں اب کبھی خاطر رکھ قدم
سرزنشہا گر کند خارِ مغیلاں غم مخور — تج اگر لیں چبیں کانٹے مغیلاں غم نہ کھا
حافظا در کنج فقر و خلوتِ شبہائے تار — قطب شہ اس کنج فکر و خلوتِ دینی منے
تا بود وردت دعا و درس قرآں غم مخور — تا اچھے وردت دعا و درس قرآں غم نہ کھا

اس ترجمے سے ہم بخوبی اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ترجمے کے اسرار و رموز سے قطب شاہ بخوبی واقف ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اس عہد میں ہم ترجمے کو ایک مستقل فن بنا رہے ہیں اور اُس عہد میں وہ وقت کی ضرورت تھا اسی لیے وہ پورا دور ہی اخذ و ترجمے کا دور ہے اور تقریباً تمام ادبی کاوشیں اخذ و ترجمے پر مبنی ہیں۔ ملا وجہی کی سب رس، فتاحی کی تصنیف دستور عشاق کے نثری خلاصے قصہ حسن و دل سے ماخوذ ہے۔ غواصی کی مثنوی "سیف الملوک و بدیع الجمال" کا موضوع وقصہ فارسی "الف لیلہ" سے لیا گیا ہے۔ "مینا ستونتی" بھی کسی فارسی رسالے سے ماخوذ ہے جیسا کہ خود غواصی اقرار کرتا ہے:

رسالہ اتھا فارسی یو اول — کیا نظم دکنی ستی بے بدل

طوطی نامہ نخشبی کی فارسی نثری تصنیف طوطی نامہ سے ماخوذ ہے جس کا ثبوت یہ ہے:

ہوئے حضرتِ نخشبی مج مدد — دیا میں اسے تو رواج اس سند

پراگندہ خاطر نہ کر اس بدل کیا ترجمہ مختصر اس بدل

ابن نشاطی کی پھول بن بھی ایک فارسی قصے بساتین کا ترجمہ ہے:

بساتین جو حکایت فارسی ہے لطافت دیکھنے کی آرسی ہے

بچن کے باغ کی لے باغبانی بساتیں کی کئی سو ترجمانی

یہاں تک کہ اس عہد میں میلاد ناموں، وفات ناموں اور معراج ناموں کو فارسی سے اخذ و ترجمہ کیا گیا۔ عبداللطیف نے وفات نامہ لکھا تو فارسی سے استفادہ کیا:

کیا ترجمہ اس کو دکنی زباں ولے کر کسے زیب ہونے عیاں

نصرتی کی تصنیف گلشن عشق بھی فارسی کے "قصہ کنور منوہر و مدمالتی" سے ماخوذ ہے۔ اسی قصے کو عاقل خاں رازی عالمگیری نے ۱۶۵۴ء میں مثنوی "مہر و ماہ" میں پیش کیا تھا۔ ترجموں کا انقلابی اثر اس عہد میں اپنی پوری شدت کے ساتھ نظر آتا ہے اور دکنی ادب کے مطالعے سے اس کی معجز نمائی ظاہر ہوتی ہے۔ دکن کی سابقہ خالص ہندوی ادبی روایات فارسی تہذیب و روایات سے اس طرح متاثر ہوئیں کہ ایک نئی ہند ایرانی تہذیب وجود میں آگئی۔ ڈاکٹر جمیل جالبی کا خیال ہے:

"اگر فارسی روایت ہندوی روایت کو اس طور پر نہ بدلتی تو اس براعظم کی قدیم تہذیب گل سڑ کر کبھی کی فنا ہو چکی ہوتی۔ اس تخلیقی عمل امتزاج نے خود ہندوی طرز احساس کو نہ صرف فنا ہونے سے بچایا بلکہ اسلامی ایرانی' اثرات کو اس براعظم کے ماحول و فضا میں رنگ کر ایک طرف ہندو تہذیب کو بدل دیا اور دوسری طرف یہاں کے مسلمانوں کو بھی ایسی تہذیب ملی جس میں برعظیم کے طول و عرض میں پھیلے ہوئے ہر علاقے کے مسلمان یکساں طور پر شریک تھے اور جسے آج ہم "ہندو مسلم ثقافت" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔"

اگرچہ نثر میں خیالات کو ضبطِ تحریر میں لانے کی کوششیں چودھویں صدی کی دوسری دہائی سے شروع ہو چکی تھیں لیکن اب دکنی اُردو اس مقام پر آ چکی تھی کہ نظم سے ہٹ کر

نثر میں بھی اس میں ترجمے ہونے لگیں۔ چنانچہ عربی زبان کی مشہور تصنیف تمہیدات ہمدانی (۱۱۳۰ء) کی شرح خواجہ بندہ نواز نے ۱۴۲۱ء میں لکھی جس کا اُردو ترجمہ ۱۶۶۳ء میں میراں جی حسین خدانما نے کیا۔ یہ ترجمہ لفظی ہے لیکن کہیں کہیں وضاحت کے لیے خدا نما نے کچھ الفاظ یا جملے بڑھادیے ہیں۔ زبان کا نمونہ ملاحظہ ہو:

"اے دوست عشق فرض ہے خدا کے اپڑے کون، سب عالم پر۔ آہ افسوس! اگر خدا کا عشق نہیں رکھ سکتا ہے تو بارے اپنی پچھانت کا عشق یتی رکھ کر کیا ہوں یا ماٹی ہوں یا پانی ہوں یا آگ ہوں یا بارا ہوں یا خالی ہوں یا نفس ہوں یا دل ہوں یا روح ہوں یا سر ہوں یا نور ہوں۔ بارے اے قدرت یتی اپنی آشنائی کی معلوم ہووے تو خوب ہے۔"

اس نثر سے اندازہ ہوتا ہے کہ شاعری کی طرح اب نثر میں بھی ہندوی یا سنسکرت کا اثر گھٹ چکا ہے اور فارسی اثرات غالب آچکے ہیں۔ اس عہد میں ایک اور بہت اہم ترجمہ ملتا ہے جس نے اپنے اثرات انیسویں صدی تک مرتسم کیے ہیں۔ یہ ترجمہ شمائل الاتقیا (۱۶۶۳ء) ہے۔ یہ ترجمہ میراں یعقوب نے ۱۶۷۲ء میں کیا ہے۔ کتاب کے نام اور موضوع کی وضاحت کرتے ہوئے میراں یعقوب لکھتے ہیں:

"اس کتاب میں پرہیزگاراں کیا خصلتاں ہور ولیاں کیاں پاکیاں ہور اصفیا کے احوال ہور۔ صالحاں کے بڑے خصلتاں کیاں پاکیاں۔ اس سبب سوں اس کتاب کا ناؤں "شمائل الاتقیا" کر رکھیا گیا ہے۔"

یہ ترجمہ بھی لفظی ہے صرف کہیں کہیں بطور وضاحت کچھ تشریحی اضافے کر دیے گئے ہیں۔ یہ اضافی جملے البتہ محل نظر ہیں کہ ترجمے سے ان کا مزاج ذرا الگ نظر آتا ہے۔ اس اضافی تحریر میں ایک خاص شگفتگی کا احساس ہوتا ہے اور یہ نثر شاعرانہ زبان سے قریب نظر آنے لگتی ہے۔ مثلاً ایک جگہ ترجمے سے ہٹ کر یہ اضافی جملے ہیں:

"جھوٹ یوں ہے۔ جوں چودھویں رات کا چاند۔ جوں جوں
دن جاتے تیوں تیوں کم ہوتا۔ ہور سچ جوں پہلا چاند روز روز روشن
ہوتا ہے۔"

اس ترجمے میں جگہ جگہ تبدیلیٔ اسلوب طرزِ تحریر کا احساس بھی ہوتا ہے لیکن اس کی ایک خاص وجہ ہے وہ یہ کہ یہ ترجمہ لفظی ہے اور چونکہ خود اصل کتاب میں مختلف مصنّفوں کی مختلف تحریروں سے استفادہ کیا گیا ہے اس لیے لازمی طور پر ترجمے میں بھی وہ اسلوب دَر آئیں گے۔ مثلاً اصل کتاب میں کہیں "روح الارواح" سے استفادہ کیا گیا ہے۔ کہیں تحریر کا ماخذ کشف المحجوب ہے تو کہیں قشیری۔ اب ذرا ان کے تراجم کو بھی دیکھ لیجیے:

(۱) "ظاہر کا کعبہ پتھروں کا ہے ہور باطن کا کعبہ اسراراں کا۔ وہاں
خلق تواف کرتے ہیں، جہاں خالق کے کرم ہور مدد چوپھیرا پھرتے
ہیں وہاں مقام ہے ابراہیم خلیل کا، یہاں مکان ہے رب جلیل
کا۔ وہاں ایک چشمہ ہے زم زم، یہاں پیالے ہیں محبّت کے
دم بدم۔ وہاں حجر اسود ہے، یہاں نور احمد ہے۔"
(روح الارواح)

(۲) "جس پتھر پر سال میں ایک بار خدا کی نظر ہوتی ہے۔ اس کی زیارت
کرنا فرض ہے تو دل تواف ہور زیارت کرنا اس تھی بہتر ہے کہ
دل پر ہر روز تین سو ساٹھ بار خدا کے لطف کی نظر ہے۔"
(کشف المحجوب)

(۳) "ہجرت ابراہیم نے اپنے فرزند اسماعیل کوں کہے کہ میں سونا دیکھیا
جو تجے ذبح کرتا ہوں۔ اسماعیل کہے اگر تم تھیں نہ سوتے تو
ایسا نہ دیکھتے۔" (قشیری)

ان تینوں تراجم کی طرز اور خود میراں یعقوب کی طرزِ تحریر یا اسلوب بیان الگ الگ ہے۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ اپنی ایک جدا طرزِ نگارش رکھنے کے باوجود مترجم

ترجمے کے فن سے بخوبی واقف ہے اور ترجمے کی روح کو مجروح نہیں کر رہا ہے۔ اس ترجمے میں ہمیں وضع اصطلاحات کا پہلو بھی نظر آتا ہے۔ میراں یعقوب نے تصوف و شریعت کی اصطلاحات کو بھی اُردو کا جامہ پہنانے کی سعی کی ہے۔ مثلاً وحدت و دوئی کے لیے "ایک پنا" اور "دو پنا" کثرت کے لیے "بہوت پنا" عدم کے لیے "نین پنا" آدمیت کے لیے "آدمی پنا" خودی کے لیے "میں پنا"۔

مغلوں کی دکن میں فتحیابی کے بعد یعنی ۱۶۸۶ء کے بعد دکن کی ان ادبی روایات کا زوال شروع ہو جاتا ہے کیونکہ بیجاپور و گولکنڈہ ہی دکنی تہذیب کے آخری مراکز رہ گئے تھے۔ بیجاپور ۱۶۸۵ء میں اور گولکنڈہ ۱۶۸۶ء میں تسخیر کر لیا گیا۔ اس طرح ایک تہذیب ختم ہو گئی اور اب شمال و جنوب کی حدود مٹ کر ایک نقطۂ اتصال پر آ گئے اور دکنی شاعر و متفکر ذہنی کش مکش کا شکار ہونے لگے کہ کون سا راستہ اختیار کریں۔ قاضی محمود بحری (۱۷۱۷ء) نے اس کا اظہار یوں کیا ہے:

بحری کوں دکھن یوں ہے جیوں تل کو دمن ہے
پس تل کوں ہے لازم جو دمن چھوڑ نہ جانا

یہی وہ احساس ہے جس کا شکار دکن ہو چکا تھا۔ اگر ایک طرف ذوقی، بحری اور ہاشمی وغیرہ دکن کی گرتی ادبی و تہذیبی دیواروں کو سنبھال رہے تھے تو دوسری طرف دلی دکنی ریختہ کا نیا معیار سخن پیش کر رہے تھے۔ یہ کش مکش ہمیں اٹھارہویں صدی کے ابتدائی دہوں میں بھی نظر آتی ہے۔ باقر آگاہ نے ۱۸۰۵ء میں ایک مثنوی گلزار عشق لکھی جس میں رضوان شاہ اور روح افزا کے قصے کو فارسی نثر سے دکنی اُردو میں منظوم کیا گیا۔ اس کے دیباچے میں باقر آگاہ لکھتے ہیں:

"اگر جاہلان بے معنی و ہرزہ داریان لایعنی زبان دکن پر اعتراض اور "گلشن عشق" "علی نامہ" پر اعتراض کرتے ہیں اور جہل مرکب سے نہیں جانتے کہ جب لگ ریاست سلاطین دکن قائم تھی زبان اونکی درمیانے اونکے خوب رائج اور طعن و شماتت سے سالم

تھی .... جب شاہانِ ہند اس گل زمین جنت نظیر کو تسخیر کر لے،
طرز روزمرۂ دکنی، نہج محاورہ ہند سے تبدیل پائے، تاآنکہ رفتہ رفتہ
اس بات سے لوگوں کو شرم آنے لگی اور ہندوستان میں مدت
تک زبانِ ہندی کہ اوسے برج بھاکا کہتے ہیں، رواج رکھتی تھی اگرچہ
لغت سنسکرت اونکی اصل اصول اور مخزنِ فنون فروغ و اصول ہے،
پیچھے محاورۂ برج میں الفاظ عربی و فارسی بتدریج داخل ہونے لگے
اور اسلوب خالص کو اوسکے کھونے لگے جب سے اس آمیزش کے
یہ زبان "ریختہ" مسمی ہوئی۔"

۱۸۲۴ء میں ایک حاکم انگریز نے منشی محمد ابراہیم سے انوارِ سہیلی کا "بعینہ زبان دکنی
میں ترجمہ" کرنے کی فرمائش کی تو ترجمے کے بعد دیباچے میں منشی محمد ابراہیم نے اعتراف کیا:

"اس کا ترجمہ زبان دکھنی میں دشوار ترین امورات کہا چاہیے
اور مجھ سے زبان عوام ترک ہو کر مدت مدید گزرے۔ اب اسکا اعادہ
بہت مشکل ہے۔"

مختصر یہ کہ اب دکن کی ادبی روایت جنگ مغلوبہ لڑتی نظر آتی ہے۔ ◆◆

اُردو میں ہائیکو نگاری

ڈاکٹر حامد بیگ

اُردو دنیا میں اس وقت جاپانی صنفِ سخن "ہائیکو" ردّو قبول کے نازک موڑ پر ہے۔ ہمارے ہاں نزول تنقید کے عدم وجود کے سبب اس اہم مرحلے پر مفروضوں اور غلط فہمیوں کا جنم فطری بات ہے اور شعری توانائیوں کے اکارت چلے جانے کا خیال، بھرپور مکالمے کا طالب۔ لہٰذا میری اس تحریر میں سنجیدہ مکالمے کے آغاز کے طور پر چند مفروضے اور غلط فہمیاں، نیز اُن کے پیدا کردہ بنیادی الجھیڑے زیرِ بحث آئیں گے، مثلاً یہ :

۱۔ ہمارے ہاں عام طور پر یہ تصوّر پایا جاتا ہے کہ ہائیکو جاپان کی سب سے مقبول ادبی صنفِ سخن ہے۔ جبکہ حقیقت میں ایسا نہیں۔

۲۔ یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ ہائیکو کے پہلے مصرعے میں پانچ، دوسرے میں سات اور تیسرے میں پانچ صوتی آہنگ ہوتے ہیں۔ یعنی ہائیکو کا پہلا اور تیسرا مصرعہ برابر اور درمیانہ مصرعہ بقدرِ دو صوتی آہنگ، اُن سے بڑا ہوتا ہے۔

۳۔ یہ بھی ایک مفروضہ ہے کہ اُردو میں ہائیکو کا تعارف محض گذشتہ بیس پچیس برس قبل کا قصّہ ہے۔

۴۔ ہمارے بعض شعرا نے یہ فرض کر لیا ہے کہ یہ محض تین مصرعوں کی ایک صنف ہے، اور جس طرح چاہیں تین مصرعے موزوں کر کے ہائیکو لکھی جا سکتی ہے۔

۵۔ اس تصوّر کو بھی ایک غلط فہمی ہی کہنا چاہیے کہ اُردو میں محض بحرِ متقارب یعنی :

فِعلُن فِعلُن فَع : ۵

فعلُن فِعلُن فِعلُن فَع : ۷

فِعلُن فِعلُن فَع ۵

اس صنف کا قریب ترین وزن و آہنگ ہے۔

۶۔ پھر یہ بھی ایک غلط فہمی ہے کہ (ہائیکو کے موضوع کے اختصاص خصوصاً مناظرِ فطرت سے) جاپانی لوگوں نے زندگی کے جمالیاتی پہلوؤں سے شوقِ لطف اندوزی کے سبب اس طرف رجوع کیا، اور ہمارے لیے ایسا ممکن ہے۔

۷۔ ہمارے چند ناقدین کو یہ غلط فہمی بھی ہے کہ ہائیکو، ایک ہی طویل لائن میں لکھی جاتی ہے۔

جاپانی شاعری کی مختصر ترین صنفِ سخن "ہوک کو" ہے، جس نے بعد میں (۱۸۹۰ء) "ہائیکو" نام پایا۔ یہ درحقیقت ملایا کے شعرا کی ایجاد ہے، جو طویل نظم (ہائی کائی) کی تشبیب کے طور پر پانچویں صدی عیسوی تک جاپان میں پھلی پھولی۔ یہ الگ قصّہ ہے کہ آج ملایا کے شعرا اس صنف کے نام سے بھی آشنا نہیں۔

یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ جاپان میں ہائیکو کی مقبولیت کے باوجود یہ الگ سے کوئی صنف نہ تھی بلکہ "ہائی کائی" (طویل نظم) کا ابتدائیہ حصّہ، یعنی پہلا بند ہوا کرتی تھی۔ "ہوک کو" کے معنی بھی شعرِ اولیٰ کے ہیں۔ جیسے ہماری غزل کا مطلع، جو غزل کی پہلی کڑی ہے۔ یا جس طرح عربی شاعری میں غزل، قصیدے کی تشبیب کا حصّہ تھی اور بعد میں ایک الگ صنفِ سخن کے طور پر پھلی پھولی۔

جاپانی ہائیکو مقفّیٰ نہیں، معریٰ ہوتی ہے۔ نیز پوری بات کہنے کے بجائے صرف اشاروں یا ادھورے جملوں سے کام لیا جاتا ہے۔ مصرعوں کے بیچ شاعر کے پیدا کردہ معنوی ابعاد کو ہائیکو کا قاری اپنے گیان دھیان کے ذریعے پورا کرتا ہے اور یوں شاعر کے تخلیقی عمل میں شراکت دار بنتا ہے۔

"ہوک کو" (ہائیکو) کے پہلے معلومہ اور قابلِ ذکر شاعر سوکان (۱۴۵۸ء - ۱۵۴۶ء) کے بعد جاپان میں بھی چھٹی صدی عیسوی کے اختتام تک "ہوک کو" بطور ایک صنفِ سخن یا شعرِ اولیٰ

کے اپنے عروج تک پہنچ کر مقبولیت کھو بیٹھی۔ ساتویں اور آٹھویں صدی عیسوی میں (چند ایک استثنائی مثالیں چھوڑ کر) جاپانی شعرا نے "ہوک کو" کے بغیر طویل نظمیں لکھیں اور یا پھر "بنٹن" (Bantun) کی صنف پر توجہ دی۔

مجموعی طور پر نویں صدی عیسوی تا سترہویں صدی عیسوی کے اوائل تک جاپان میں "بنٹن" اور "ہوک کو" خال خال ہی لکھی گئیں جس کا واحد سبب یہ تھا کہ طویل نظموں میں "بنٹن" اور "ہوک کو" کی جگہ ایک اور قدیمی مختصر صنف سخن "تنکا" نے لے لی۔ "تنکا" کو "واکا" بھی کہا جاتا ہے۔ تنکا یا واکا کے ۳۱ ارکان ہیں جو ۵-۷-۵-۷-۷ کی ترتیب سے آتے ہیں۔[۱]

"ہوک کو" کو بطور ایک صنفِ سخن دوسرا عروج باشو کے طفیل سترہویں صدی عیسوی کے وسط میں ملا۔ جب بقول ایک جدید جاپانی شاعر اور ناقد کا زوساتو" "جاپانی معاشرے میں تاجرانہ کلچر عروج پر تھا"۔[۲] "ہوک کو" کے پہلے بڑے شاعر باشو کے بعد اٹھارہویں صدی عیسوی میں ایسا (Issa) اور بوسون (Buson) نے ہوک کو نگاری میں شہرت پائی۔

انیسویں صدی میں "ہوک کو" کو تیسری بار نظریہ ساز شاعر ماسا اوکا شیکی نے ۱۸۹۰ء میں عروج دلایا اور اسی زمانے میں "ہوک کو" نے طویل نظم (ہائی کائی) سے الگ ہو کر "ہائیکو" کے نام سے باقاعدہ صنفِ سخن کا درجہ پایا۔ لیکن اب ہائیکو کو مغرب کی جدید شعری اصناف کا سامنا تھا۔ خاص طور پر فری ورس (آزاد نظم) نے ہائیکو کے لیے مشکلات پیدا کر دیں۔ جاپان کے بڑے شعرا نے آزاد نظم کو "گینڈیشی" کے نام سے اپنانا شروع کر دیا۔ بے شک دوسری جنگِ عظیم (۱۹۴۱ء) تک ہائیکو عوام میں مقبول رہی لیکن خالصتاً ادبی درجہ بندی میں اس صنف کا شمار دوسرے یا تیسرے درجے پر کیا جاتا تھا۔ جاپان اور چین کی جنگ (۱۹۳۰ء) کے دوران جاپان سرکار نے عوام میں حب الوطنی کا جذبہ اُبھارنے کی خاطر ہائیکو شعرا کو جنگ کی حمایت پر مجبور کیا۔ چند ایک نے حکومت کا ساتھ بھی دیا البتہ ہائیکو ایسوسی ایشن، کیوسو یونیورسٹی کے عدم تعاون کے سبب اس کے لگ بھگ ایک درجن شعرا گرفتار ہوئے۔ یہی صورت دوسری جنگِ عظیم (۱۹۴۱ء) کے دوران پیش آئی۔ لیکن ان وقوعوں کا تجزیہ عوام میں مقبولیت اور ادبی درجہ بندی کی دو الگ الگ سطحوں پر کرنا چاہیے۔ ہمارے ناقدین ان دو الگ الگ سطحوں کو باہم گڈمڈ کر دیتے ہیں اور یہ نتیجہ

برآمد کرتے ہیں کہ ہائیکو اُس دور میں درجہ اوّل کی صنفِ اظہار تھی۔[۳]

بیسویں صدی عیسوی کے نصفِ اوّل میں خالصتاً ادبی درجہ بندی میں "تنکا" اور "گینڈیشی (Genadashi) سرِفہرست تھیں۔ آرتھر ویلی (۱۸۸۹ء-۱۹۶۶ء) مترجم "جاپان کے نوہ ڈرامے" نے معاصر جاپانی شاعری کا جائزہ لیتے ہوئے تنکا کے متعلق لکھا تھا:

"جاپانی شاعری کا حسن اس فن کارانہ پختگی سے عبارت ہے، جس سے
اُن کے ہاں خیال اور آواز کے امتزاج کو ایک مخصوص شعری پیکر میں
ڈھال دیا جاتا ہے۔ تنکا (Tanka) جاپانی شاعری کی کور میں
یوں سما جاتا ہے جیسے پارہ جھریوں میں بھر جائے۔"

صنفِ "تنکا" کی اس بے مثال کامیابی کو دیکھتے ہوئے ۱۹۴۷ء میں "جدید ہائیکو انجمنِ شعراء" کا قیام عمل میں آیا، جس نے طے شدہ پروگرام کے تحت باقاعدہ منصوبہ بندی کرتے ہوئے روایتی ہائیکو کے تین مصرعوں میں جدید دور کی رنگا رنگی کو سمونا چاہا اور موسم کے متعلقات کو یکسر ترک کرنے کا کام کیا تو ہائیکو کی حالت مزید زبوں ہوگئی۔

اس وقت گینڈیشی (آزاد نظم) کے مقابلے میں ہائیکو اور تنکا کو وہ اہمیت حاصل نہیں جو کسی زمانے میں تھی۔ یہی حالت تنکا کی صنف میں شعراء کی اجتماعی کوششوں، بعنوان "رینگا" کی ہے۔ متعدد شعراء کی اجتماعی کوششوں یعنی تنکاؤں کے مجموعے کو رینگا کہتے ہیں۔

ادبی سطح پر روایتی اصنافِ سخن از قسم "تنکا" اور "ہائیکو" کے مقابلے میں گینڈیشی (آزاد نظم) کی مقبولیت اور کامیابی کے اسباب پر غور کریں تو پتہ چلتا ہے کہ عالمی سطح پر آزاد نظم کی مقبولیت اور چلن کو دیکھتے ہوئے جاپان کے پیشہ ور شعراء نے اسے اپنایا۔ گینڈیشی کے ارکان کی کوئی مقررہ تعداد نہیں۔ نظم کے اختصار یا طوالت پر بھی کوئی قید نہیں، یعنی ہیئت کے اعتبار سے اسے نظمِ آزاد کہہ لیں۔

کسی بھی صنف کی اہمیت اور مقبولیت کو جانچنے کا واحد پیمانہ ادبی جرائد ہی ہوتے ہیں، جدید جاپانی شاعر اور ناقد کازوساتو کے مطابق اس وقت گینڈیشی سب سے مقبول صنفِ اظہار ہے۔ جس کے ہر سال لگ بھگ نو سو جرائد شائع ہوتے ہیں۔ دوسرے نمبر پر ہائیکو ہے، جس

کے سات سو اور تنکا کے لگ بھگ چھ سو جرائد ہر سال شائع ہوتے ہیں۔ لیکن مقبولیت بھی کوئی پیمانہ نہیں۔ اہمیت کے اعتبار سے دیکھیں تو پتہ چلتا ہے کہ ہائیکو کی صنف پیشہ ور شعرا کے ہاں بہت کم دیکھنے کو ملتی ہے۔ ہائیکو کے زیادہ تر شعرا کسان، انجینیر، اساتذہ اور گھریلو خواتین ہیں۔ جاپان کے بڑے ادبی جرائد میں گینڈیشی (نظم آزاد) اور اخبارات کے ہفتے وار ایڈیشنوں میں ہائیکو اور تنکا جگہ پاتی ہیں۔

جاپان ثقافتی مرکز کے شائع کردہ اُردو ہائیکو کے تین مجموعے بغور دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہائیکو کا انتخاب کرتے وقت تین مصرعوں پر مشتمل ہائیکو ہی کا انتخاب کیا گیا۔ یعنی ہائیکو کے انتخاب میں کلاسیکی مکتبِ فکر کو فوقیت دی گئی۔ جب کہ جاپان میں چار اور پانچ مصرعوں پر مشتمل ہائیکو بھی لکھی گئی۔

دوسری بات یہ کہ ان تین مصرعوں پر مشتمل منتخب ہائیکو سے یہ قطعاً طے نہیں ہوا کہ لازمی طور پر ہائیکو کے پہلے دوسرے میں سات اور تیسرے میں پانچ صوتی آہنگ ہوتے ہیں۔ پھر یہ بات ہم نے کیسے طے کر لی کہ ہائیکو کا پہلا اور تیسرا مصرعہ برابر اور درمیانہ مصرعہ بقدر دو صوتی آہنگ ان سے بڑا ہوتا ہے؟

جاپان کے اکثر ہائیکو شعرا کے ہاں تین مصرعے اس ترتیب سے مختلف صوتی آہنگ کے بھی دیکھے جا سکتے ہیں۔ بعض شعرا کے ہاں پہلا مصرعہ دوسرے اور تیسرے مصرعے سے طویل ہے اور کہیں تینوں مصرعے برابر یعنی ہم وزن۔ یہی نہیں بلکہ بعض شعرا نے تو اٹھارہ تا بیس صوتی آہنگ بھی برتے ہیں۔ یوں یہ بات طے ہے کہ قدیم اور جدید جاپانی ہائیکو میں ہیئت کی سطح پر کوئی چیز مشترک نہیں، جس سے اُردو ہائیکو شعرا کے لیے کوئی اصول سازی ممکن ہو۔

اب آئیے اس اہم معاملے کی طرف، جسے اُردو کے نظریہ ساز ہائیکو شاعر ڈاکٹر محمد امین نے بھی تسلیم کیا ہے کہ کلاسیکی مکتبِ فکر کے مقابلے میں جاپانی شاعر اور ناقد ہے کی گودو نے چار مصرعوں کی ہائیکو کو رواج دیا جو پانچ، پانچ، تین پانچ (۵-۵-۳-۵) کی ترتیب میں اٹھارہ صوتی آہنگ کی حامل ہائیکو تھی۔[۹]

یوں یہ معاملہ یہیں پر ختم نہیں ہو جاتا بلکہ ہیئت کی سطح پر ہے کی گودو کی اس بغاوت کے بعد

زی ورس سے متاثر ہوکر جاپان کے نئے شعراء نے جو ہائیکو لکھی، وہ پانچ مصرعوں تک چلی گئی اور صوتی آہنگ بھی مرضی سے چنے گئے۔

اس صورت حالات میں ہمارے ناقدین کا وثوق کے ساتھ یہ کہنا کہ یہ محض تین مصرعوں کی صنفِ اظہار ہے، قطعاً درست نہیں۔ اسی طرح یہ بھی کس نے طے کیا کہ ہائیکو محض اسماء پر مشتمل ہوتی ہے، یا یہ کہ ہائیکو کا اختتام بہرصورت اسم پر ہونا چاہیے! جاپان سے اس کی مثال پیش نہیں کی جاسکتی۔ ہائیکو کا اختتام اسم، فعل یا حرف پر ہوسکتا۔ یعنی کلمے کی کوئی بھی صورت اختتام پر برتی جاسکتی ہے۔

اب آیئے ہائیکو کے اُردو میں چلن / آغاز کی طرف۔ ہمارے محققین اور ناقدین کی تحریریں میں یہ غلط فہمی جڑیں کرچکی ہے کہ اُردو میں طبع زاد ہائیکو کے اولین نمونے بھارت کے نظم گو شاعر قاضی سلیم نے تحریک دہلی، بابت جولائی ۱۹۶۶ء میں پیش کیے۔ لگے ہاتھوں قاضی سلیم کے ہائیکو بھی دیکھتے چلیں:

(۱)

آج تم	=	فاعلن = ۳
میری یادوں کا اثاثہ ہو	=	فاعلاتن فعلاتن فَ = ۹
کٹی فصل کا مالک ہوں میں	=	علاتن فعلاتن فعلن = ۹

(۲)

عکس جو ڈوب گیا	=	فاعلاتن فعلن = ۷
آئینوں میں نہیں	=	فاعلاتن فع = ۶
آنکھوں میں اُتر کر دیکھو	=	لاتن فعلاتن فعلن = ۸

(قاضی سلیم)

یاد رکھنے کی بات ہے کہ ہمارے ہاں قاضی سلیم (۱۹۶۶ء) سے بھی پندرہ برس قبل سید احمد اعجاز ہمایوں لاہور، بابت جولائی ۱۹۵۱ء میں اُردو کے پہلے ہائیکو نگار شاعر کے طور پر سامنے آئے۔ ہمایوں کے اس شمارے میں ان کی دو ہائیکو شائع ہوئیں۔ جن میں سے ایک ماخوذ اور دوسری طبع زاد ہے۔ البتہ اس وقت تک ہائیکو سے مخصوص اوزان / بحور یا سلیبل کا نظام ان پر واضح نہ تھا۔ یہی

صورت قاضی سلیم کی مندرجہ بالا دونوں ہائیکو میں بھی دیکھی جاسکتی ہے، اب ملاحظہ ہو سعید احمد اعجاز کی ہائیکو :

جھوٹا دل

پوچھا یہ دل سے میں نے گزرتی ہے کس طرح ؟
اور دل نے یہ کہا: "شاداب سیبِ سُرخ ہو بُستاں میں جس طرح"
لیکن یہ جھوٹ تھا

(ماخوذ، سعید احمد اعجاز)

بیگانگی

چُرا لیتا ہے آنکھیں
مرے غم سے تبسم
گزر جاتے ہو یونہی مرے نزدیک سے تم

(طبعزاد، سعید احمد اعجاز)

درحقیقت ہمارے ہاں ہائیکو کا چرچا اُس وقت ہوا جب جنوری ۱۹۳۶ء میں شاہد احمد دہلوی نے ماہنامہ ساقی دہلی کا جاپان نمبر شائع کیا۔ اُردو میں ہائیکو کے اولین ناقدین کے طور پر منصور احمد اور فضل حق قریشی کے نام نمایاں تر ہیں۔ گو اُس دَور میں نیاز فتحپوری اور کلیم الدین احمد نے بھی ہائیکو کو سراہا۔

منصور احمد نے ہائیکو کا تعارف کرواتے ہوئے لکھا:

"ہاکو (ہائیکو) نظمیں دُنیا بھر میں سب سے چھوٹی نظمیں ہیں۔ ان میں الفاظ کی بھرمار نہیں ہوتی۔ سترہ ارکان کے تین مصرعوں پر نظم ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن پڑھنے والے کے لیے بین السطور میں تخیل کا ایک دفتر پنہاں ہوتا ہے"[۵]

فضل حق قریشی نے ہیئت پر بات کرتے ہوئے بتایا :

"اس لفظ کے صرف تین مصرعے ہوتے ہیں اور تینوں مصرعوں کے "بولوں" کی کل تعداد سترہ مقرر ہے۔یعنی پہلے میں پانچ، دوسرے میں سات اور تیسرے میں پھر پانچ"۔[۶]

اُردو میں ہائیکو کی صنف کو ترجمے کی معرفت متعارف کروانے میں حمید نظامی (بانیِ نوائے وقت گروپ) کو اوّلیت حاصل ہے۔حمید نظامی نے ہمایوں لاہور، بابت اکتوبر ۱۹۳۸ء کے صفحہ ۵۹، اور ۶۰، پر "جاپانی" کے عنوان سے سات ترجمہ شدہ ہائیکو شائع کروائیں۔ ہمایوں کو اشاعت کی غرض سے تراجم عنایت کرتے وقت حمید نظامی نے تین مصرعوں کی پابندی نہیں کی۔ بہت ممکن ہے ان کی ترجمہ کردہ ہائیکو کو کتابت کرتے وقت کاتب نے یہ کارگزاری دکھائی ہو یا حمید نظامی کی ترجمہ کردہ ہائیکو کلاسیکی ہیئت کی حامل نہ ہوں۔لیکن یہ ہیں ہائیکو، اس لیے کہ جن شعراء کے تراجم پیش کیے گئے ہیں وہ ہائیکو شعراء ہیں

ایک سوال

تم تنہا خزاں کے پہاڑ کو کیسے عبور کر سکو گی ؟
وہ تو اس وقت بھی بڑا دشوار گزار تھا
جب ہم دونوں اکٹھے وہاں گئے تھے

(می نیاشو / حمید نظامی)

میری محبت

میری محبت اُس گھاس کی طرح ہے جو پہاڑ کی گہرائیوں میں پوشیدہ ہے
اگرچہ یہ روز بروز بڑھ رہی ہے لیکن کسی کو اس کا علم نہیں

(کاکن شو / حمید نظامی)

گلِ لازوال

دنیا میں صرف انسان کا دل ہی ایک ایسا پھول ہے
جو کبھی نہیں مرجھائے گا

(کاکن شو / حمید نظامی)

وہ صبح

میں جانتا ہوں کہ دن بہت جلد ختم ہو جائے گا
اور رات واپس آجائے گی
اس کے باوجود مجھے اُس صبح سے کتنی نفرت ہے جو
مجھے یہاں سے چلے جانے کا حکم دے گی

(ہیاکونن شو / حمید نظامی)



اے تیزی سے گرنے والی شبنم!
کیا میں اس ذلیل زندگی کو تجھ سے دھو سکتا ہوں؟

(باشو / حمید نظامی)



اے جھینگر!
تیری مسرور آواز سے
کسی کو شک بھی نہیں گزر سکتا کہ تو بہت جلد مر جائے گا

(باشو / حمید نظامی)

حمید نظامی کی ترجمہ شدہ درج بالا ہائیکو اگر ہیئت کی سطح پر کسی خاص مکتبِ فکر کی حامل دکھائی نہیں دے رہیں تو اس کی ایک وجہ یہ بھی ممکن ہے کہ جاپانی تراجم میں ہائیکو ایک طویل لائن / مصرعے کی صورت لکھنے کا رواج بھی رہا ہے۔ بہت ممکن ہے کہ اصل جاپانی متن انگریزی کی معرفت حمید نظامی کے سامنے ایک طویل لائن میں آیا ہو۔

اپریل ۱۹۳۸ء میں ہائیکو کو ترجمے کی معرفت متعارف کروانے کے بعد حمید نظامی نے وقفے وقفے کے ساتھ ہائیکو کے متعدد ترجمے کیے:



جب یہ امر واقع ہے
کہ ہر ذی روح
بالآخر موت کا شکار ہوگا
تو جب تک دم میں دم ہے
آؤ ہم عیش کریں

(نام ندارد / حمید نظامی۔ ہمایوں، جنوری ۱۹۴۰ء)

محبوب سے

تم بادلوں میں چمکنے والی
بجلی کے مانند ہو!
جب میں تمھیں دیکھتی ہوں تو سہم جاتی ہوں
اور اگر نہ دیکھوں تو اُداس رہتی ہوں

(نام ندارد / حمید نظامی۔ ہمایوں، مارچ ۱۹۴۰ء)

پہلی بار یہ ترجمہ بغیر عنوان کے شائع ہوا تھا۔ عنوان کے ساتھ اسی ترجمے کو ہمایوں دہلی بابت جون ۱۹۴۰ء، صفحہ ۷۵۰ پر ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

○

اے کاش! میرے بعد
آنے والی نسلیں
ہرگز ہرگز عشق کے دام میں
گرفتار نہ ہوں
آہ! میری محبت کا انجام

(نام ندارد / حمید نظامی۔ ہمایوں، مارچ ۱۹۴۰ء، صفحہ ۲۳۱)

○

یہ خواب کی ملاقاتیں
کتنی یاس انگیز ہیں
جب دفعتاً بیدار ہو کر
میں اِدھر اُدھر دیکھتا ہوں
تو کچھ بھی نظر نہیں آتا

○

اگرچہ تم مجھ سے
پرسوں ملے تھے
اور کل اور آج بھی
تاہم میں تم سے کل پھر
ملنا چاہتا ہوں

(نام ندارد / حمید نظامی۔ ہمایوں، جولائی ۱۹۴۰ء، صفحہ ۴۸۰)

درج بالا تراجم میں بھی ہیئت کی پابندی نہیں کی گئی محض شعری حسن کی ترسیل مقصود ہے۔ اسی طرح ہائیکو کا ایک ترجمہ میراجی سے بھی یادگار ہے :



ہرکارہ ستیاں سے لایا
جوہی کے پھولوں کی ڈال
اور سندیسہ بھول گیا

یہ تو ہوئے اوّلیت کے معاملات۔ اب اس تصور کو بھی ایک غلط فہمی ہی کہنا چاہیے کہ ہمارے محققین اور ناقدین نے محض بحرِ متقارب یعنی :

فِعلُن فِعلُن فَع	:	۵
فِعلُن فِعلُن فِعلُن فَع	:	۷
فِعلُن فِعلُن فَع	:	۵

اور بحرِ خفیف مسدّس یعنی : فاعلاتن مفاعلن فِعلُن، کو ہی اُردو ہائیکو کے لیے مناسب کلاسیکی وزن و آہنگ خیال کیا۔

اب اگر ۵-۷-۵ کے صوتی آہنگ ہی برتنے ہیں اور ۱۷ ارکان ہی کی جستجو ہے تو یہی دو بحور کیوں؟ بحرِ ہزج اور بحرِ رمل کیوں نہ برتی جائے؟؟

بھارت کے شاعر ناوک حمزہ پوری نے اپنے ہائیکو میں بحرِ ہزج برتی ہے۔ ملاحظہ ہو:

درد پڑی سی	مفاعلن فع
وشاسنوں میں گھری	مفاعلن فاعلن
رواں صدی بھی	مفاعلن فع

۱ — ۲ — ۳ — ۴ — ۵		
ذَ — رو — پَ — دی — سی		
۱ — ۲ — ۳ — ۴ — ۵ — ۶ — ۷		۱۷ ارکان
و — شا — س — نو — مے — گ — ری		
۱ — ۲ — ۳ — ۴ — ۵		
ر — وا — ص — دی — بی		

ناوک کی اس ہائیکو میں لفظ "وشاسنوں" کا نون غُنّہ، "گھری" کی ہائے مخلوط، "رواں" کا نون غُنّہ اور "بھی" کی ہائے مخلوط تقطیع میں نہیں۔

اب آیئے اُن دو شعراء کا بھی کچھ ذکر ہو جائے، جنھیں اُردو ہائیکو لکھنے والوں میں اہم شمار کیا جاتا ہے۔ پاکستان کے محسن بھوپالی نے بحرِ متقارب کو برتا ہے۔

بچھڑی پھر مل کر	فعلن فعلن فع
آخر کب تک رہ سکتی	فعلن فعلن فعلن فع
شبنم پتوں پر	فعلن فعلن فع

۱ — ۲ — ۳ — ۴ — ۵	
بچ — ڑی — پر — مل — کر	
۱ — ۲ — ۳ — ۴ — ۵ — ۶ — ۷	۱۷ ارکان
اا — خر — کب — تک — رہ — سک — تی	
۱ — ۲ — ۳ — ۴ — ۵	
شب — نم — پت — تو — پر	

محسن بھوپالی کی اس ہائیکو میں "بچھڑی" اور "پھر" کی ہائے مخلوط اور "پتوں" کا نون غنّہ تقطیع سے خارج ہے۔ جب کہ دوسرے مصرعے میں لفظ "تھی" کی کمی بُری طرح کھٹکتی ہے۔ اصولاً یہ لائن یوں ہونا چاہیے تھی۔ "آخر کب تک رہ سکتی تھی"۔ اسے عجزِ بیان نہ کہیں، لیکن عروض کی پابندیاں تو رکاوٹ کھڑی کر ہی رہی ہیں۔

اب دیکھیے بھارت کے نظریہ ساز شاعر کرامت علی کرامت کی ایک ہائیکو :

زندگی ہے کیا	فاعلات فع
پوچھتی ہے شاعری	فاعلات فاعلن
آگہی ہے کیا	فاعلات فع

۱ — ۲ — ۳ — ۴ — ۵	
زن — د — گی — ہ — کا	
۱ — ۲ — ۳ — ۴ — ۵ — ۶ — ۷	۱۷ ارکان
پو — چ — تی — ہ — شا — ع — ری	
۱ — ۲ — ۳ — ۴ — ۵ — ۶ — ۷	
اا — گ — ہی — ہ — کا	

کرامت کی اس ہائیکو میں لفظ "ہے"، جو تینوں مصرعوں میں موجود ہے، کی ہائے مجہول، "پوچھ" کی ہائے مخلوط اور "کیا" کی یائے مخلوط تقطیع سے باہر ہیں۔

کرامت علی کرامت کی اس ہائیکو کو بحر رمل کے سالم و محذوف و مجوت ارکان سے بھی تقطیع کرکے دیکھ لیتے ہیں:

زن — د — گی — ہے — کا	فاعلاتن فع
پو — چ — تی — ہے — شا — ع — ری	فاعلاتن فاعلن
اا — گ — ہی — ہے — کا	فاعلاتن فع

بحر رمل میں بھی ہائے مجہول، ہائے مخلوط اور یائے مخلوط تقطیع سے باہر ہیں۔

یہ بات تسلیم کہ ان تینوں شعراء کو رعایت مل سکتی ہے اور ہمارے عروضی نظام میں اس نوع کی چھوٹ ملتی آئی ہے اور اس کی اجازت ہے۔ لیکن بات وہیں رہی کہ ہم کلی طور پر کامیاب نہیں ہوئے۔

ان مجبوریوں کے پیش نظر، نزدیک ترین آہنگ کی تلاش میں سرگرداں، ہمارے ایک نوجوان شاعر رفیق سندیلوی نے کارکردن کے مصداق مجھے اپنی دو ہائیکو عطا کیں اور مجھ سے

اس بات کی تائید چاہی کہ اُردو ہائیکو کے لیے کیوں نہ یہ پیمانہ مقرر کرلیا جائے:

۱۔ دو حرفی سلیبل الگ الگ ہو۔ اس لیے بھی کہ جاپانی زبان ایک طرح سے ٹیلی گرافک زبان ہے اور اُس کا منفرد ذائقہ بھی اُردو ہائیکو میں برقرار رکھا جائے۔

۲۔ اِس اہتمام کے باوجود ۵-۷-۵ ارکان کی ترتیب رہے۔

۳۔ آہنگ بھی نہ ٹوٹنے پائے۔

اب اس پیمانے پر بھی ان کی عطا کردہ دونوں ہائیکو پرکھتے ہیں۔ آپ بھی دیکھیے:

ہر ستیارے میں	فعلن فعلن فع
اکثر باتیں ہوتی ہیں	فعلن فعلن فعلن فع
تیرے بارے میں	فعلن فعلن فع

آخرالذکر دونوں دعاوی بجا، لیکن سیّارے کے لفظ میں تشدید ہے۔ یوں دو دو سلیبل الگ الگ کیوں کر رہے؟

اب رفیق سندیلوی کی دوسری ہائیکو دیکھیے:

بابرکت ہے دن	فعلن فعلن فع
جالی والے آنگن پر	فعلن فعلن فعلن فع
بوندوں کی کن من	فعلن فعلن فع

پہلے مصرعے میں پہلے فعلن کی ساؤنڈ "بابر" اور دوسرے فعلن کی ساؤنڈ "کت" بنتی ہے۔ جبکہ لفظ "بابر-کت" نہیں، "بابرکت" ہے۔ اس میں فعلن کا "لُن" جھول رہا ہے اور "لُن" کی ساؤنڈ دے رہا ہے۔ یعنی ہم یہاں بھی ناکام ہی رہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ دو حرفی سلیبل الگ الگ رکھا تو جائے لیکن رکھے کون؟ ان ناکامیوں کے بعد آہنگ کے سلسلے میں کیوں نہ جاپانی ہائیکو کے اُستاد باشو سے رجوع کریں۔ بیٹ کے نظام کے تحت استاد باشو کی اصل جاپانی ہائیکو دیکھیے:

کو م نو نا ک	— . — — — .
تو کی وا ہسّا گُن	— . — — . — — — —
او می نائے شَ	— . — — — .

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ اُستاد باشو کی ہر لائن قطع ہوتی ہے۔ یعنی یہ ایک تصور بھی یہاں ردّ ہوا کہ ہائیکو ایک لائن میں لکھی جا سکتی ہے۔ یقیناً نہیں۔ یا کم از کم استاد باشو ہمیں یہی بتاتے ہیں۔

دوسری اہم بات یہ کہ استاد باشو کی اس ہائیکو کا وزن ہے:

فاعلن فعل
فاعلاتن فعلن
فاعلن فعل

تیسری اہم بات یہ معلوم ہوئی کہ اس ہائیکو میں ارکان تو سترہ ہی ہیں لیکن ہائیکو میں الگ الگ نہیں ٹھہرتے۔ سو الگ الگ ارکان رکھنے والی بات بھی ویسی نہیں، جس طرح کہ ہم تصور کرتے ہیں۔

اب دیکھیے ایک اہم جاپانی شاعرہ چی یو کی اصل جاپانی ہائیکو:

کو م بو سو ری	. —— —— . ——
رو کیو وا دو کما	—— . —— —— . ——
ری آتا یَو رے	. —— —— . ——

اس ہائیکو کا وزن بھی وہی ہے جو اُستاد باشو کے ہاں ملتا ہے، یعنی:

فاعلن فعل
فاعلاتن فعلن
فاعلن فعل

ظاہر ہے کہ اسے بھی ایک لائن میں نہیں لکھا جا سکتا۔ ہر مصرع قطع ہوتا ہے۔ اُستاد باشو اور چی یو، دونوں عظیم ہائیکو نگار درج بالا آہنگ کی راہ سجھاتے ہیں، لیکن ہم نے اس سے قبل ادھر بھی توجہ نہیں کی۔

ہمارے پھٹے پُرانے ناقدین کے طفیل اب یہ غلط فہمی عام ہے کہ ہائیکو کے موضوع کے اختصاص، خصوصاً مناظرِ فطرت کے حوالے، جاپانی شعرا نے زندگی کے جمالیاتی پہلوؤں سے شوقِ لطف اندوزی کے سبب اس طرف رجوع کیا۔ سو ہمارے بھولے ہائیکو شعرا نے مناظرِ فطرت کی پیش کش کا فارمولا سامنے رکھا اور لکھ لکھ کر انبار کر دیے۔

محض موسم کے ذکر اذکار کے حوالے سے بھی جاپانی ہائیکو کے ساتھ رشتہ جوڑنا ہمارے لیے ناممکن ہے۔ اس لیے کہ ہمارے موسم اپنی آمد اور روانگی سے اُس طور مطلع نہیں کرتے، جس طرح کہ جاپان میں۔ ہمارے ہاں گل و بلبل باہم دیکھنے کو کب ملے؟ ہماری غزل کے روایتی شعرا نے اُن کا ذکر بعینہٖ یوں کیا جیسے ریاض خیر آبادی نے خمریات کی شاعری کی اور چکھ کر نہیں دیکھی۔ اور جہاں موسم کے بیان میں بھی جعل سازی جنم لے گی، وہاں اس کے پھلنے پھولنے کے امکانات معلوم۔

یاد رکھنے کی بات ہے کہ جاپان کہنہ روایات سے جُڑا ہوا ملک ہے۔ اُن کا ہر فرد، خواہ وہ کسی بھی سماجی مرتبے پر فائز ہو، اپنے صدیوں پُرانے شجرے سے باہر نہیں جھانکتا۔ جاپان کا مذہب شنتو ہے یعنی وہ دیوتاؤں کے راستے کے مُسافر ہیں۔ اُن کا یہ سفر صرف اس دُنیاوی زندگی تک محدود ہے۔ دوسرے جہان کا ان کے ہاں کوئی تصوّر نہیں۔ اس لیے عاقبت سنوارنے کا اُلجھیڑا اُن سے کوسوں دور ہے۔

سماجی اور مذہبی سطح پر اُن کی زندگی کا قرینہ ہمارے شب و روز سے یکسر مختلف بلکہ بعض معاملات میں اُلٹ ہے۔ مثلاً اس دنیاوی زندگی میں وہ جواب دہ ہیں "تن نو" کے سامنے جو شہنشاہ ہے اور اس کا حکم رعایا کا عمل۔ شہنشاہ، جو "تن نو" ہے اور آسمانوں تک اس کی بادشاہت قائم و دائم۔

جاپانی لوگ مادر سری اور پدر سری اصولوں سے بہت فاصلے پر جیتے ہیں۔ جب کہ ہند کا باسی دھرتی سے جُڑا ہوا ہے اور مُسلم، آسمان کی طرف دیکھتے ہوئے دھرتی کو محض اپنی گذرگاہ شمار کرتا ہے۔ جاپان کے ہائیکو شاعر کو زمین اور آسمان کے بیچ میں رہتا ہے اور وہ حافظۂ ذات سے منسلک ہے۔ وہ مذہبی اعتبار سے "شنتو" ہے، لیکن گوتم بدھ کے بیان کردہ زندگی کرنے

کے آٹھ اصول اُسے یاد ہیں۔ لہٰذا وہ مشاہدۂ ذات کی گواہی کو سب سے بڑی گواہی مانتا ہے۔ دلیری، حیا اور نیک نامی کے تین پیمانوں پر اُس کی کُل کو پرکھا جاسکتا ہے۔

اس کے بطون سے جب گواہی ملتی ہے کہ حُسن مکمل ہوا اور حُسن کا نظارہ کرلیا تو وہ ایک لمحے کی تاخیر کے بغیر خودکشی کرلیتا ہے۔ کچھ یہی سبب ہے کہ اعداد و شمار کے اعتبار سے جاپان میں دنیا بھر کے مقابلے پر خودکشی کا رجحان زیادہ ہے۔ اکثر قدیم ہائیکو شعرا عظیم شنتو مندر میں شاہی خاندان کی نمایندگی کا فریضہ بھی انجام دیتے رہے۔

اب ذرا جاپانی ہائیکو شعرا کا مقابلہ اُردو ہائیکو کی نئی صنف میں اوّلیت کا سہرا اپنے سر بندھوانے کی خواہش میں ہلکان شعرا سے کریں تو کیا نتیجہ نکلے گا؟ ہمارے ہائیکو شعرا میں سے کتنے ہیں جو "کرم یوگ" کی کیفیات سے واقف ہیں؟ اور کون ایسا ہے جو "شکان تازہ" کے کیف سے سرشار ہے؟

ان کیفیات میں رنگی ہوئی موسمی تبدیلیوں کے حوالے سے بات کرنے کے لیے جاپانی زبان میں کم و بیش پانچ ہزار الفاظ موجود ہیں، جنھیں وہاں کا ہائیکو نگار دھیرج کے ساتھ کاٹ کر اپنی ہائیکو مکمل کرتا ہے۔ اب اس کے مقابلے میں اُردو زبان کی بے بسی کا اندازہ لگائیے۔

درحقیقت ہائیکو کے باب میں ہمارے شعرا کی کوششیں اکارت اس لیے بھی گئیں کہ انھوں نے جاپانی ہائیکو سے مخصوص آہنگ کو ناروا بوجھ گردانا۔ پھر یہ کہ ہمارے کچھ ناقدین اسے باقاعدہ ایک شعری صنف مانتے ہیں اور کچھ ثلاثی کی طرح کی چیز۔ ہائیکو مقفّیٰ نہیں معرّیٰ ہوتی ہے لیکن ہمارے بعض شعرا یہاں بھی کھُل کھیلے، یعنی قوافی برتے گئے۔ اسی طرح اُردو میں بعض ہائیکو مُردّف ہیں اور بعض غیر مُردّف۔ سب سے اہم بات یہ کہ جاپانی زبان کا آہنگ شمار کرنے والا تہجی رُکن (Syllable) ہمارے عروضی نظام سے یکسر مختلف ہے۔ اُردو میں دو رُکنی یا اڑھائی رُکنی مصرعے شاذ ہی دکھائی دیتے ہیں اور یہی معاملہ جاپانی شاعری میں اعجاز دکھاتا ہے۔ یوں جاپانی ہائیکو کی نقل کرتے ہوئے اُردو میں محض پیچیدہ کاریگری ہی ممکن ہے۔ کھینچ تان کر ہم جو بھی نتائج سامنے لائیں، اسے ہائیکو نہیں کہا جاسکتا۔

مختصر یہ کہ ہم نے اس صنف پر بے خبری میں ہاتھ ڈالا یا بہ الفاظ دیگر ہم اس صنف کو

اختیار کرنے کے اہل ہی نہ تھے۔ دوسری زبانوں کی اصناف کے چناؤ کی کوئی نہ کوئی معنویت اور جواز ہونا چاہیے۔ کیا ہمارا "ماہیا" کسی طور بھی ہائیکو سے کمتر دکھائی دیتا ہے؟

ہمارے جعفر طاہر نے "ہفت کشور" میں کتنا زور صرف کیا اور کس درجہ کمال کے کینٹوز رقم کیے۔ لیکن کیا یہ کامیابی ہمارے ہاں برگ و بار لا سکی؟ یہی صورت انگریزی کی شعری صنف لمرک (Limric) کی ہے۔ آج لمرک کے حوالے سے اُردو میں نذیر احمد شیخ کے علاوہ کوئی دوسرا نام ہمیں یاد نہیں۔ فرانسیسی صنفِ سخن ترائیلے کو اُردو میں لکھنے والے ہمارے بڑے بڑے شعرا تھے لیکن کامیاب نہ ہوئے یا تادیر اس کے ساتھ نباہ نہ کر سکے۔ احمد ندیم قاسمی جیسے بڑے شاعر نے ۴۴-۱۹۴۳ء میں اُردو کے اولین ترائیلے لکھے، لیکن جلد ہی اس مصنوعی پن سے اکتا گئے۔ یہی صورت اُردو میں "سانٹ" کی ہے۔ لے دے کر ایک آزاد نظم (فری ورس) اُردو میں کامیاب شمار کی جا سکتی ہے اور تصدق حسین خالد کو اس ضمن میں اوّلیت حاصل ہے لیکن نظم آزاد کو منوانے کے لیے بھی میراجی، ن۔م۔ راشد، مجید امجد، ظہور نظر اور اختر حسین جعفری کے قد کاٹھ کا شاعر درکار ہے۔

ایزرا پاؤنڈ جیسا نابغہ ۱۹۱۰ء میں فٹز جیرالڈ کے تراجم (رباعیات عمر خیام) کی معرفت مشرق کی طرف جھکا اور بھگت کبیر کے چند دوہوں کا ترجمہ کرنے کے بعد اُس نے کینٹوز لکھنے کا آغاز کیا تو اس کے کینٹوز (پاؤنڈ کی طویل ترین نظم، جو ہومر کے رزمیہ "اوڈیسی" کے ماڈل پر تخلیق کی گئی) میں "کہت کبیر" کی گونج صاف سُنائی دی اور جب اُس نے جاپانی شاعری کے تراجم کیے تو ہائیکو لکھنے کا تجربہ بھی انگریزی میں کیا۔ لیکن کیا اتنا بڑا نابغہ، انگریزی میں مشرقی لحن یا ہائیکو کو رواج دے پایا؟ پھر یہ ہمارے اتنی سی ٹکی لگائے جانے والے کیا بیچتے ہیں؟

حواشی

۱۔ گلِ صد برگ، مرتبہ: سوزوکی تاکیشی، مترجم: محمد رئیس علوی، مطبوعہ: واندو لائف فاؤنڈیشن اوساکا، جاپان، طبع اوّل: اپریل ۱۹۸۹ء

۲۔ مقالہ "شاعری اور جاپانی لوگ" از کازو ساتو، ترجمہ: جمیل یوسف، مطبوعہ: ادبیات اسلام آباد بابت جولائی تا اگست ۱۹۸۷ء

۳۔ "ہائیکو کے بارے میں" از جمیل جالبی، ڈاکٹر مطبوعہ: ادبیات اسلام آباد، بابت جنوری تا مارچ ۱۹۸۸ء، صفحہ ۱۱۳

۴۔ "جاپانی ہائیکو کا ہیئتی مطالعہ" از محمد امین، ڈاکٹر مطبوعہ: اوراق لاہور، بابت جون جولائی ۱۹۸۸ء، صفحہ ۳۹

۵۔ بحوالہ ساقی دہلی، شمارہ جنوری ۱۹۳۶ء، صفحہ ۲۴

۶۔ بحوالہ ساقی دہلی، شمارہ جنوری ۱۹۳۶ء، صفحہ ۱۳۲

تبصرے

کتاب : **خواجہ نظام الدین اولیاء**

مصنف : عبدالرحمان مومن

ناشر : قاضی پبلشرز اینڈ ڈسٹری بیوٹرز، نئی دہلی

قیمت : ۱۲۰ روپے، صفحات : ۲۷۰

زیر نظر تصنیف کو سلطان المشائخ خواجہ نظام الدین اولیاء کی سیرت و کمالات پر منظر عام پر آنے والی چند اہم علمی کاوشوں میں شمار کیا جائے گا۔ اس میں مصنف نے خواجہ نظام الدین اولیاء کی تعلیم و ملفوظات اور سیرت و شخصیت کو کتاب و سنت اور آثار صحابہ و تابعین کے آئینے میں دیکھنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ اس موضوع پر دستیاب دیگر تحریروں سے جو بات اس تصنیف کو ممتاز کرتی ہے وہ یہ ہے کہ اس میں ہندوستانی ماخذ کے علاوہ پہلی بار دو اہم بیرونی ماخذوں سے استفادہ کیا گیا ہے اور وہ ہیں امام عبداللہ بن مبارک (متوفی ۱۸۱ ہجری) کی کتاب الزہد والرقائق اور شیخ ابو عبدالرحمٰن السلمی (متوفی ۴۱۲ ہجری) کی طبقات الصوفیہ۔

مقدمہ اور آٹھ ابواب میں منقسم اس کتاب میں ہندوستان میں سلسلۂ چشتیہ کے فروغ، خواجہ نظام الدین اولیاء کے ابتدائی ایام، خواجہ کا طریقۂ وعظ و ارشاد، ان کی تعلیمات، ملفوظات، سلطان جی کی جامعیت، ممتاز خلفاء و مریدین اور نظامی تعلیم کی عصری معنویت سے بحث کی گئی ہے۔ ان تمام ابواب کو آٹھ سے دس تک مختلف ذیلی عنوانات میں تقسیم کر کے جس مبسوط انداز میں مصنف نے تصوّف کی ماہیت اور اہمیت سے بحث کی ہے اس میں ان کی تربیت اور تعلیم کو بڑا دخل ہے۔ وہ سماجی علوم میں تحقیق کے میدان میں معروف مقام تو رکھتے ہی

ہیں، اس کے علاوہ انھیں اس دور کی بعض نابغۂ روزگار شخصیات کی صحبت سے فیض اٹھانے کا شرف بھی حاصل رہا ہے جن میں مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی نور اللہ مرقدہ اور مولانا شاہ ابوالحسن زید فاروقی طاب ثراہ کے نام سرفہرست ہیں۔ ان بزرگوں کی محبت وشفقت نے مومن صاحب کو دینی مزاج اور جذبہ بخشا ہے۔

مقدمے میں تصوّف کے آغاز اور وجہ تسمیہ کے بارے میں مختلف آرا سے گزرکر تصوف کی کتاب وسنت سے مطابقت ثابت کرتے ہوئے مصنّف نے تصوّف اور اس کی طرف سے عام غلط فہمی کا ازالہ کیا ہے۔ انھوں نے تصوف اور بدعت کے درمیان باریک فرق کو احداث فی الدین اور احداث للدین کے تصور سے واضح کیا ہے۔ اول الذکر عبارت ہے اسلام میں کسی بُرے طریقے کے رائج کرنے سے جب کہ احداث للدین کی عکاسی اسلام میں کسی اچھے طریقے کو رائج کرنے سے ہوتی ہے اور اسے جائز و مستحسن قرار دیا گیا ہے۔

آخری باب میں مصنف نے اس عہد میں دنیا کو درپیش مسائل کی روشنی میں تصوّف اور حضرت نظام الدین اولیار کی تعلیمات کی اہمیت کو اجاگر کیا ہے، اوران تعلیمات کے ملّی، سماجی، طبّی اور نفسیاتی پہلوؤں پر بھرپور روشنی ڈالی ہے۔ زبان وبیان میں سنجیدہ اور علمی انداز اوّل تا آخر برقرار رکھا گیا ہے۔

کمپوزنگ، طباعت اور ٹائٹل سازی میں ناشر کی خوش ذوقی جھلکتی ہے۔

سہیل احمد فاروقی

کتاب: **نشور واحدی، شخصیّت اور فن**

مُصنّف: محمد ارشد خاں

ناشر: نصرت پبلشرز، لکھنؤ

صفحات: ۳۱۹ قیمت: ۱۵۰ روپے

زیرِ تبصرہ کتاب دراصل ایک تحقیقی مقالہ ہے جس پر گورکھپور یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری دی گئی ہے۔

کتاب سات ابواب پر منقسم ہے جس میں نشور صاحب کی شخصیت، حیات اور ان کے فن کا احاطہ کیا گیا ہے۔ نشور صاحب مشرقی یوپی کے ان علمی خانوادوں سے تعلق رکھتے ہیں جنھوں نے شرافت، تہذیب اور علم و فن کی روایتوں کو بہر نوع باقی رکھا ہے۔ مشاعروں کی رونق ان کی وجہ سے زندہ تھی، ان کا انتقال اپنے ساتھ ایک شستہ اظہار و انداز فن بھی لے گیا۔

ضرورت تھی کہ کسی ادارے سے ان پر تحقیقی کام ہوتا۔ ڈاکٹر ارشد قابل مبارک باد ہیں کہ انھوں نے نشور صاحب جیسے بے نیاز وبے ہمہ فن کار پر لکھنے کو ترجیح دی اور وہ بھی ایسے زمانے میں جب لکھنؤ کی چکن، مرادآباد کے برتن اور فیروزآباد کی شیشہ گری پر تحقیقی کام زیادہ مفید اور قابلِ تحسین سمجھا جاتا ہے۔

خود مصنف نے نشور صاحب کی شاعری کے چار دَور متعین کیے ہیں۔

پہلا دور ۱۹۳۰ء سے ۱۹۴۰ء تک

دوسرا دور ۱۹۴۰ء سے ۱۹۴۶ء تک

تیسرا دور ۱۹۴۶ء سے ۱۹۵۹ء تک

چوتھا دور ۱۹۵۹ء سے ۱۹۸۲ء تک

انھوں نے ہر دور کی خصوصیات بھی گنوائی ہیں، جو ہر دَور کے نمایندہ اور مشہور اشعار بھی دیے ہیں، حالانکہ اس انتخاب میں کافی گنجائش تھی پھر بھی اس میں نشور صاحب کے بہت سے وہ اشعار آگئے ہیں جو زبان زد خاص وعام ہیں۔

کتاب کے باب سوم "جدید شاعری کا اجمالی جائزہ" کی چنداں ضرورت نہیں تھی، نشور کے فن غزل گوئی، ان کی نظم نگاری اور ان کی نثر نگاری والے ابواب محنت اور خلوص سے لکھے گئے ہیں، کتابیات انٹرویو اور پھر چند خطوط کے اضافے نے کتاب کو اور وقیع بنا دیا ہے۔

کتابت وطباعت نصرت پبلشرز کی روایت برقرار رکھے ہوئے ہیں، اُمید ہے طلباء اور کتب خانے اس کتاب کو خوش آمدید کہیں گے اور یہ کتاب، نشور صاحب پر آیندہ لکھنے والوں کے لیے مددگار ثابت ہوگی۔

شیث محمد اسماعیل

کتاب : **اسلامی علوم میں ندوۃ المصنّفین کی خدمات: ایک مطالعہ**

مصنّف : عبدالوارث خاں

ناشر: اسلامک بک فاؤنڈیشن، دہلی قیمت : ۱۵۰ روپے

جیساکہ کتاب کے عنوان سے ظاہر ہے۔ اسلامی علوم میں ندوۃ المصنّفین کی خدمات: ایک مطالعہ ایک ایسے ادارے کی تصنیفی و تحقیقی خدمات کے جائزے پر مبنی ہے جسے اسلامی تحقیق کے میدان میں بجا طور پر سنگ میل کی حیثیت حاصل رہے گی۔ کتاب کے مؤلف عبدالوارث خاں نے اس کے مواد کی بنیاد اپنے تحقیقی مقالے کو بنایا ہے جس پر انھیں جامعہ ملّیہ اسلامیہ سے پی ایچ ڈی کی ڈگری تفویض کی گئی۔ مؤلف نے ندوۃ المصنّفین کی خدمات کے ضمن میں جو ابواب قائم کیے ہیں وہ ہیں تفسیر و علوم قرآنی، حدیث اور علوم حدیث، تاریخ اسلام، صوفیاء اور تصوّف اور دیگر علوم۔ ان ابواب کے علاوہ سولہ صفحات پر مشتمل ایک باب، 'ندوۃ المصنّفین کی مختصر تاریخ' کے عنوان سے بھی شامل کتاب ہے جس سے ندوۃ المصنّفین کے قیام کے پس منظر اور اس کے اغراض و مقاصد کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔

جب مغرب کی مادّی تہذیب اسلام کی روحانی تہذیب کی حریف بن کر ابھری تو نہ صرف یہ کہ عقلیت پسندی عالمی سطح پر اہلِ اسلام کے عقیدے و ایمان کو متزلزل کرنے لگی بلکہ تہذیب نو نے اپنی برق پاشیوں سے اُن میں سے بیشتر کے ذہنوں کو خیرہ بھی کیا۔ برِصغیر ہند و پاک اس تہذیبی یلغار سے بھلا کیسے محفوظ رہ سکتا تھا۔ جہاں سلطنتِ مغلیہ کے زوال نے مسلمانوں کے ایمان و عقیدے کے ساتھ ساتھ ان کی روایات و اقدار پر بھی شب خون مارا تھا۔ آفریں ہے ملّت کا درد رکھنے والے اُن بزرگوں پر جنھوں نے فاتح قوم کے سامنے ہتھیار ڈالنے اور ان کے اندازِ فکر کو اپنانے کے بجائے خود اپنے ماضی سے اپنے مسائل حل کرنے کا عزم کیا۔ گویا مغرب کی تہذیبی اور فکری یورش کا مقابلہ ہمارے اکابرین نے دو مناہج پر کیا۔ ایک کا تعلق دارالعلوم دیوبند، ندوۃ العلماء لکھنؤ، مظاہر العلوم سہارن پور جیسی دینی درس گاہوں کی تاسیس سے ہے اور دوسرے منہج کا سلسلہ جو اگرچہ زمانی اعتبار سے بعد کے مرحلے کا ہے، علمی مراکز، تحقیقی اور تصنیفی اداروں

کے قیام سے جا ملتا ہے اور اس سلسلے کی حالیہ ترین کڑی ندوۃ المصنفین ہے جس کے بانیان میں مفتی عتیق الرحمان ، مولانا حفظ الرحمٰنؒ اور مولانا سعید احمد اکبرآبادی جیسے رفقاء دارالعلوم دیوبند کا نام سرِ فہرست ہے۔

مؤلف نے اس بات کا خاص التزام رکھا ہے کہ ہر باب کے تحت شائع کردہ تصانیف کے تعارف و تبصرے کے اختتام پر ندوۃ المصنفین کے ترجمان ماہنامہ برہان میں شائع ہونے والے مضامین کی فہرست زمانی ترتیب سے دے دی جائے۔ اس طریقۂ کار نے زیرِ نظر کتاب کو ایک اچھے توضیحی اشارے کی حیثیت دے دی ہے۔ عبدالوارث خاں کی یہ پہلی کاوش مماثل موضوعات پر تحقیق کرنے والوں کے لیے یقیناً حوالے کا کام دے گی۔

سہیل احمد فاروقی

رسالہ جامعہ

خصوصی اشاعت

مدیر
شمیم حنفی

نائب مدیر
سہیل احمد فاروقی

جلد نمبر ۹۶

شمارہ نمبر ۷ - ۱۲

جولائی - دسمبر ۱۹۹۹ء

اس شمارے کی قیمت :

(اندرون ملک)	۸۰ روپے
(غیر ممالک سے)	۱۵ امریکی ڈالر

سالانہ قیمت :

(اندرون ملک)	۱۰۰ روپے
(غیر ممالک سے)	۵۰ امریکی ڈالر

حیاتی رکنیت :

(اندرون ملک)	بارہ سو روپے
(غیر ممالک سے)	۳۵۰ امریکی ڈالر

رسالہ **جامعہ**

پتہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز - جامعہ ملیہ اسلامیہ - نئی دہلی ۲۵

طابع وناشر: عبداللطیف اعظمی ● مطبوعہ : لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس - دریا گنج، نئی دہلی ۲

ابوالکلام آزاد

ایک شخص، ایک روایت

(پہلی جلد)

شخصیت، مذہبی فکر، تعلیمی فکر

ترتیب

ج: تعلیمی فکر

اداریہ

ہند اسلامی تہذیب کی جو روایت گیارہویں صدی سے لے کر بیسویں صدی عیسوی تک کے پورے عرصے پر پھیلی ہوئی ہے، اس کے فکری حوالوں میں ایک اہم حوالہ مولانا ابوالکلام آزاد کی شخصیت ہے۔ یہ شخصیت اپنی تشکیل اور ارتقا کے ہر دور میں متنازعہ رہی۔ اس کی بابت جو رائیں قائم کی گئیں ان کی نوعیتوں کے اختلاف سے قطع نظر، کم سے کم اتنا ضرور کہا جاسکتا ہے کہ یہ شخصیت ایک غیر معمولی انسان کی تھی۔ اپنی بصیرت کی گہرائی اور شعور کی وسعت کے لحاظ سے مولانا اپنے زمانے میں بے مثال تھے۔ ان کی شخصیت کا سب سے بڑا وصف ان کی طبیعت کا ٹھہراؤ، ان کا تحمل اور توازن تھا۔ انتہا پسندانہ رایوں کی بارش میں بھی انھوں نے ضبط کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑا۔ ہمیشہ اپنی وضع پر قائم رہے۔ جذباتیت کا وہ راستہ کبھی اختیار نہیں کیا جس نے ہندی مسلمانوں کی زندگی میں طرح طرح کی مشکلات پیدا کی ہیں۔ ہماری اجتماعی تاریخ میں ایسے کئی موڑ آئے جہاں اچھے اچھوں کے لیے ہوشمندی سے کام لینا اور جذبات کے سیل سے اپنے آپ کو بچائے رکھنا ممکن نہ ہوسکا۔ ظاہر ہے کہ مولانا کے تمام فیصلے صحیح نہیں تھے چنانچہ اپنی کوتاہیوں کا احساس خود انھیں بھی ہوا۔ لیکن کبھی کبھی اپنے اندازوں کی غلطی کے باوجود مولانا نے اپنے کسی عمل کا ناقص جواز ڈھونڈنے یا اپنی لغزشوں پر پردہ ڈالنے کی کوشش نہیں کی۔ ان میں صبر کی بے پناہ طاقت تھی چنانچہ یہ پیمانہ بعض دوستوں پر اعتماد کے ٹوٹنے سے بھی چھلکا نہیں۔ موجِ کوثر میں مولانا کی سیاسی اور فکری زندگی کا محاسبہ کرنے کے بعد شیخ اکرام اس نتیجے تک پہنچے تھے کہ "مولانا کو خدا نے غیر معمولی قابلیت، جرات، عزم اور ذہانت سے بہرہ ور کیا تھا اور انھوں نے ہماری فکری اور سیاسی زندگی پر گہرا اثر ڈالا۔ اپنے مخالفوں کا نقطۂ نظر سمجھنے میں ان سے شاید غلطیاں ہوئیں ــــ لیکن یہ ماننا پڑتا ہے کہ اختلاف کی حالت میں بھی وہ ایک بلند اخلاقی سطح برقرار رکھتے تھے۔ مولانا عبدالماجد دریا بادی، جو یقیناً اُن کے غالی عقیدت مند نہیں، ۱۹۴۸ء یعنی تقسیم ہند کے فوراً بعد جب تلخ سیاسی مباحث کی یاد ابھی تازہ تھی (اور مخاطبین میں خان عبدالغفار خاں کے صاحبزادے خان عبدالغنی شامل تھے) ایک صحبت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "اپنے مخالفین، خصوصاً مسلم لیگ کے لیے گلہ شکوہ کا شائبہ بھی زبان پر نہیں۔ سب کا ذکر یکساں خوش دلی سے۔ بلکہ پاکستان کے حق میں

بجائے شکایت و شماتت، طنز و تعریض کے اُلٹا کلمۂ خیر، اور کچھ اس قسم کے الفاظ کہ اب جب کہ وہ بن چکا ہے تو ہم سب کی فلاح و بہبود اسی میں ہے کہ وہ طاقت ور بنے۔"

مولانا کی کتاب ہماری آزادی (India Wins Freedom) کا مطالعہ ان کے اس تاثر کے پس منظر میں کیا جائے تو ایک عجیب و غریب انسانی ڈرامے سے پردہ اُٹھتا ہے۔ اس تماشے میں حزن و نشاط، مایوسی اور کامرانی کی کیفیتیں آپس میں گڈمڈ ہوگئی ہیں۔ مع ان تیس صفحات کے جو مولانا نے مہر بند اور محفوظ کروادیے تھے، راقم الحروف کو اس پوری کتاب کے ترجمے[1] کے دوران (اورینٹ لونگ مین پبلشرز کے لیے) یہ احساس بھی ہوا کہ مولانا کے بارے میں اب وہ دھند چھٹتی جارہی ہے جو مولانا کے عہد کی اجتماعی صورت حال نے پیدا کی تھی۔ پچھلے کئی برسوں میں بہت سے نئے حقائق سامنے آئے ہیں اور آزادی کی کہانی میں کئی نئے ابواب کا اضافہ ہوا ہے۔ ہندوستان اور پاکستان دونوں ملکوں میں مولانا کی دوربینی، ان کی درّاکی، ان کے تہذیبی اور تاریخی تصوّرات کی معنویت کا ایک نیا زاویہ رونما ہوا ہے۔ مولانا کے مخالفین اور معترضین اب اپنی رایوں پر پھر سے نظر ڈالنے لگے ہیں۔

رسالہ جامعہ کی اس خصوصی اشاعت کو آزاد فہمی کی ایک نئی سطح تک رسائی کی کوشش کہا جاسکتا ہے۔ یہاں مدلّل مداحی، اور رنجش و خندہ ہائے بیجا، دونوں سے احتراز کیا گیا ہے۔ حسب سابق اس نمبر کی تیاری میں بھی ہمیں اپنے رفیقوں، جناب نذیر حسن زبیری، ڈاکٹر تجمل حسین خاں، جناب اشہد عالم سے مدد ملی ہے۔ ہمیں یہ نمبر دو حصّوں میں تقسیم کرنا پڑا۔ مضامین کے تنوع اور اس شمارے کے حجم کی وجہ سے یہ فیصلہ ناگزیر تھا۔ ہم رسالہ جامعہ کے قارئین کا شکریہ ادا کرتے ہیں اور چلتے چلتے یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ آزاد نمبر کے دوسرے حصّے کی اشاعت سے وہ تصویر ایک حد تک مکمل ہوجائے گی جس کا ایک ناتمام خاکہ پہلے حصّے کے مضامین سے آپ کے ذہن میں بھی مرتب ہوا ہوگا۔

شمیم حنفی

[1] اس سے پہلے اس کتاب کا ترجمہ ہماری آزادی پروفیسر محمد مجیب نے کیا تھا

مولانا آزاد کی زندگی کا سفر

شورش کاشمیری

چہرہ مہرہ

قد طویل نہ قلیل، متوسط القامت، اکہرا بدن، نازک الجثہ، سُرخ و سپید رنگ۔ بڑی بڑی آنکھیں، متحرک اور روشن۔ آخری عمر میں رنگ دار عینک کے شیشے ان کا غلاف تھے۔ اس طرح پیشانی کی شکنوں اور آنکھوں کی لہروں سے پتہ چلانا مشکل تھا کہ ان کے ذہنی پس منظر میں کیا ہے؟ چہرہ کتابی، ڈاڑھی بچی، آواز میں جمال و جلال، عجم کے حسنِ طبیعت اور عرب کے سوز دروں کی تصویر، طبیعت باغ و بہار، فطرت کم آمیز، مزاج میں سطوت، عوام سے بے نیاز، ان سے ملنا جوئے شیر لانے سے کم نہ تھا۔ اس حد تک خلوت پسند کہ تنہا آئے اور تنہا چلے گئے۔ فقر و استغنا کے پیکر اور صبرِ جمیل کا مجسمہ۔ کئی کئی دن مہمان شرفِ ملاقات سے محروم رہتے، گفتگو کے بادشاہ، علم کے بحر ناپید اکنار، خطابت کے شہسوار، قلم کے ایسے دھنی کہ بہ قول رشید احمد صدیقی الفاظ کو ربوبیت و نبوت کا جامہ پہنا دیتے اور دماغ سوچنے کے بجائے پوجنے کی طرف چلا جاتا۔ اُردو زبان کے سب سے بڑے خطیب (Orator) لیکن مجموں سے نفور، سفر کے دلدادہ، سیاست دانوں میں جینئس، حافظہ بے پناہ، کتابوں کے دوست، مطالعے کے مجنون، قرنِ اول کے ذو دماغ مسلمانوں کی تصویر، عیب بینی اور عیب چینی سے متنفر، قرآن کے مفسر، کلام اللہ پر بہ قول حسن نظامی اتنا عبور کہ مصر و شام کے علمائے جدید بھی اس گہرائی اور گیرائی تک پہنچنے سے معذور، آزادی کی جد و جہد کے سالار، گمشدہ اسلاف کی یادگار، مستقبل کے نباض،

چال میں طنطنہ، ڈھال ہمہمہ، بولتے تو پھول جھڑتے، مطالب کے فرش پر الفاظ کا رقص، چاروں طرف سحر پھیل جاتا۔ وجدان جھومنے لگتے، سماعت موتی رولتی۔ ۱۸۵۷ء کی خونخواری کے بعد ۱۹۱۰ء میں اسلام کی پہلی آواز جس نے مسلمانوں کی پلکوں سے نیندیں اُتاریں اور ان کے کانوں کا جھومر بن گئی، ان کے دلوں کا نگینہ اور ان کے دماغوں کا سفینہ ہوگئی لیکن یہ بھی واقعہ ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کی دو عظیم ہستیوں میں ایک اقبالؒ تھا جو بے بصر عقیدت کی بھینٹ ہوگیا۔ دوسرا ابوالکلامؒ تھا جو حصولِ آزادی کے آخری ایام میں مسلمانوں کی غضب ناک نفرت کا نسکار رہا۔ ہندوستان کے مسلمانوں نے اپنی ہر زبان میں اس کو گالی دی۔

وہ اُردو زبان کا سب سے بڑا خطیب، سب سے بڑا ادیب اور سب سے بڑا سیاست داں تھا لیکن ڈاکٹر ذاکر حسین کے الفاظ میں اُردو زبان کی ایسی کوئی گالی نہ تھی جو مسلمانوں نے اپنے اس سب سے بڑے محسن کو نہ دی ہو، وہ گالیاں کھاتا اور دُعا دیتا رہا۔

بود و ماند

مولانا کے والد ہندوستان آئے تو ابوالکلام چھ سات برس کے تھے۔ وہ پہلے بمبئی میں ٹھہرے، جہاں ان کے والد نے پریل میں زمین کا ایک ٹکڑا لے کر مسجد بنوائی۔ اس کے ساتھ ایک بہت بڑا خام احاطہ تھا، وہاں اقامتی فلیٹ بنوانا چاہتے تھے لیکن کچھ عرصے بعد کلکتہ چلے گئے۔ کنگ اسٹریٹ میں کرائے کا مکان لے کر رہنے لگے اور وہیں ۱۹۰۸ء میں انتقال کیا۔ اس طرح بمبئی کی جائداد کا پلان چوپٹ ہوگیا پھر کچھ معلوم نہ ہوسکا۔ اس جائداد کا حشر کیا ہوا؟

مولانا آزاد نے الہلال نکالا تو ۱۴ رپن لین کلکتے ہی میں دفتر اور مکان کرائے پر لیا۔ وہ چھوڑ دیا تو بالی گنج سرکلر روڈ میں اُٹھ آئے، یہ ایک عمدہ بنگلہ تھا، جب تک مرکزی کابینہ میں شامل ہوکر دہلی نہیں آگئے، اسی بنگلے میں رہے۔ مولانا ملیح آبادی نے ذکرِ آزاد میں لکھا ہے کہ رپن لین کا مکان دو منزلہ تھا لیکن چھوٹا ہونے کے علاوہ بوسیدہ تھا۔ اوپر کی منزل میں مکانیت کم تھی اور نیچے کی منزل اتنی تاریک اور مرطوب تھی کہ ہر وقت پانی رسا کرتا تھا۔" ملا واحدی لکھتے ہیں کہ مولانا دہلی میں تھے تو دریا گنج کے علاقے میں ہمدرد دواخانے کے مالک حکیم عبدالحمید کی کوٹھی کرائے پر لے رکھی تھی۔ مولانا کے اجداد کو

کوچہ پنڈت اور لال کنویں کے علاقے میں رہتے تھے۔ ۱۹۲۳ء سے پہلے حکیم اجمل خاں کے ہاں شریف منزل بلیماران میں یا ڈاکٹر انصاری کے دولت کدے واقع دریاگنج میں ٹھہرتے تھے۔ ۱۹۲۳ء کے بعد آصف علی سے تعلق خاطر ہوا تو ان کے ہاں کوچہ چیلاں میں ٹھہرنے لگے۔ وہ سنٹرل اسمبلی کے ممبر کی حیثیت سے ونڈسر پیلس نیو دہلی چلے گئے تو وہاں قیام کیا۔

جنوری ۱۹۴۷ء میں ہندوستان کے وزیر تعلیم ہوئے تو سرکاری بنگلہ مل گیا، پہلے ۲۲ پرتھوی راج روڈ پھر ۱۹ اکبر روڈ اور آخر میں ۴ کنگ ایڈورڈ روڈ پر رہتے تھے، وہیں وفات پائی، اور جامع مسجد لال قلعہ کے مابین سرمد شہید کی اور مولانا شوکت علی کی قبر سے کوئی سو گز کے فاصلے پر پارک میں دفن کیے گئے، مزار کھلا ہے، لیکن اس کے اوپر سنگی گنبد کا طرہ ہے اور چاروں طرف پانی کی جدولیں اور سبزے کی روشیں ہیں۔

مولانا غلام رسول مہر نے اپنے نام مولانا کے خطوط اور اپنی کتاب غالب کے بارے میں مولانا کی بعض تحریرات کو نقشِ آزاد کے نام سے شائع کیا ہے۔ اس میں "شاہجہاں آباد کے چند مناظر" کے تحت صفحہ ۳۰۶ پر تحریر ذیل ہے۔ (تلخیص)

"لال قلعہ اور جامع مسجد کے درمیان اب جو میدان ہے یہاں دہلی کے سب سے زیادہ گنجان محلے آباد تھے، قلعہ کے لاہوری دروازہ سے جامع مسجد کی طرف اُردو بازار تھا۔ خانم بازار بھی اسی طرف تھا، اسی حصے میں امراء کی بڑی بڑی حویلیاں تھیں، منشی ذکاء اللہ کا آبائی مکان قلعہ اور مسجد کے درمیانی حصے میں تھا، اس سارے علاقے کو انگریزوں نے ایکا ایکی بارود سے اُڑا کر دیکھتی آنکھوں ویرانہ کر دیا تھا۔"

مولاناؒ آزاد کی آخری آرامگاہ ٹھیک اسی جگہ ہے۔

اے خاک پاک خاطر مہماں نگاہ دار
کیں نورِ چشمِ ماست کہ دربر کشیدۂ

خوراک

ملیح آبادی نے ذکرِ آزاد (صفحہ ۳۶۹ تا ۳۷۱) میں لکھا ہے٭:

"مولانا اپنے معمولات میں وقت کے بڑے پابند تھے، خصوصاً کھانے اور سونے کے اوقات میں خلل پڑنا گوارا نہ تھا۔ میری رفاقت کے زمانے میں ان کی خوراک جتنے کے لحاظ سے کم نہیں، زیادہ کہی جا سکتی تھی، آخری دور میں غذائیت کم ہوگئی، دوپہر کا کھانا موقوف ہوگیا۔ ڈھائی تین بجے چائے اور ہلکا سا ناشتہ رہ گیا تھا۔ صبح تین چار بجے ضرور جاگ جاتے تھے، ناشتہ کرتے اور مُرغ کی یخنی پیتے تھے، سات بجے پھر چائے اور ناشتہ ہوتا۔ عام طور پر گوشت، مکھن اور بسکٹ ہوتے۔ مولانا کے سسرال کالن سٹریٹ میں تھے۔ بسکٹ اسی علاقے میں بنتے اور آتے تھے۔ چائے کبھی لپٹن کی اور کبھی بروک بانڈ ہوتی۔ عموماً خود بناتے تھے، گیارہ بجے دوپہر کا کھانا کھاتے، دسترخوان پر چاول، سالن، بھاجی اور دال ہوتی۔ مٹھاس سے رغبت نہ تھی۔ لیکن سرکے کے اچار کا شوق تھا۔ ہر کھانے میں سرکے میں گلی ہوئی پیاز اور ادرک وغیرہ موجود ہوتی۔ اس کے علاوہ کڑوے تیل میں اٹھا ہوا آم، سیم یا آول کا اچار پسند کرتے تھے۔ کھانے کے بعد قیلولہ ضروری تھا۔ دو اڑھائی بجے اُٹھ جاتے، چائے پیتے۔ سہ پہر کی اس چائے میں بسکٹوں کے علاوہ پھل خصوصاً کیلے ہوتے، رات کا کھانا جلد کھا کر دس بجے سو جاتے کھانا وہی دن کے کھانے کی طرح ہوتا، رات صرف روٹی کھاتے تھے، انواع و اقسام کے کھانوں کا شوق نہ تھا۔ چٹورپن سے نفرت تھی، سادہ غذا کھاتے، جو کچھ سامنے آجاتا خوشی خوشی سے کھاتے، کبھی کسی کھانے کی تعریف یا مذمت

٭ ملیح آبادی کلکتے میں مولانا کے ہاں تقریباً دس برس رہے لیکن باہمی روابط کی عمر ۲۸ سال تھی۔

نہ کرتے۔ اپنے باورچیوں سے بھی کسی زحمت میں مبتلا نہ ہوتے۔ ایک باورچی
ایسا تھا کہ جو ترکاری ایک دفعہ لے آتا وہی روز لاتا اور دونوں وقت
پکاتا ٹوکو تو اپنی مدافعت میں دیاکھیان دیتا۔ ایک دوسرا باورچی اپنے
ہی ڈھنگ کا تھا۔کھانے میں یا تو نمک ہی نمک یا پھر سرے سے نمک
غائب اور دونو حالتوں میں جواز موجود۔ ایک دفعہ مونگیر سے باورچی منگوایا
لیکن وہ کھانے پکانے میں کورا تھا۔"

۲۴-۱۹۲۳ء میں مالی مشکلات شباب پر تھیں ادھر مولانا ازحد نفاست پسند، صاحب ذوق،
نازک مزاج، شاہ خرچ آدمی تھے کہ جو کچھ ہو بہتر سے بہتر اور اعلیٰ سے اعلیٰ ہو، سگریٹ قیمتی سے قیمتی پیا
کرتے تھے لیکن ان دنوں میں گھٹیا سے گھٹیا سگریٹ پر قانع تھے، آنکھ کھولی تو سونے کا چمچہ ہاتھ میں تھا۔
ہرطرف دولت بکھری ہوئی تھی، اب اس ذہنی کوفت میں مبتلا تھے۔ لیکن مجال ہے کوئی شکن جبین پہ
آئی ہو، یا دوسرے کو ان مشکلات کا احساس ہونے دیا ہو، ایک وضعداری اور خودداری میں ڈھلے ہوئے
انسان تھے۔ اس حالت میں بھی ہشاش بشاش رہتے۔ ملیح آبادی لکھتے ہیں :

"ان خشک دنوں میں ان کی بشاشت و ظرافت عروج پر تھی۔ دوپہر کا
کھانا مسور، ارہر یا مونگ کی اُبالی ہوئی دال اور بیچ نکلے ہوئے چاول
تھے۔ جب دسترخوان اس طرح عسرت خوردہ تھا تو ان کی زبان مختلف
کھانوں کے فضائل و صنعت پر کھلتی اور سامع حیرت انگیز معلومات کے
سحر میں ڈوب جاتا۔ آفت کے ان دنوں میں ایک روز مولانا محمد علی،
مولانا شوکت علی اور مولانا آزاد سبحانی وارد ہوئے، مولانا آزاد سبحانی
تو ان دنوں گاندھی جی کے چیلے تھے۔ ننگا سر، ننگے پاؤں، ڈاڑھی اور سر کے
بال کھچڑی، لنگوٹ بندھا ہوا، مولانا کی نفاست پسند طبیعت کے لیے
یہ حلیہ ناگوار تھا لیکن اس وقت وہ مہمان تھے اور مولانا کے لیے ان کی پذیرائی
اخلاق کا لازمہ۔ علی برادران نے تو پلاؤ، زردہ، قورمہ اور اسی طرز کے
دوسرے فواکہات کی فرمائش جڑ دی۔ آزاد سبحانی نے کہا وہ مہاتما جی سے

اناج چھوڑنے کا عہد کر چکے ہیں، ہر پکوان سے قطعی اجتناب ہے، ان کے
لیے کباب اور رس گلے منگوائے گئے تو شامی کبابوں کی ایک بڑی قاب
اور دو سیر رس گلے چٹ کر گئے۔"

اس مہمان نوازی کے لیے ایک پشاوری تاجر سے روپیہ قرض منگایا گیا اور ملیح آبادی ہی قرض لائے تھے۔ مولانا مدۃ العمر تنگ دست ہی رہے۔ عموماً قرض لے کر گزر بسر کرتے۔ قرض اس قسم کے عقیدتمندوں سے لیتے جو قطعاً غیر سیاسی ہوتے۔ قرضہ لوٹانے کا جو وعدہ کرتے اس سے ایک آدھ دن اِدھر اُدھر نہ ہوتا۔ ایک پنجابی کلکتے میں دودھ کا بیوپار کرتا تھا اس سے بھی تعلق خاطر تھا۔ کئی دفعہ اس سے قرض لیتے لیکن قرضے کی فرمائش کے ساتھ ہی اگلی تاریخوں کا چیک بھیج دیتے۔ لاہور میں ایک نوجوان ثناء اللہ ایک بڑے سینما کے مالک اور مشہور فلمساز ہیں، ان کے والد کلکتے میں بیوپاری تھے۔ مولانا اپنی ضرورتوں کے لیے ان سے بھی روپیہ منگواتے کبھی سو کبھی دو سو لیکن چیک ساتھ بھجوا دیتے۔ ان صاحب نے نیشنل بنک کا ایک چیک کیش ہی نہ کرایا وہ آٹوگراف کے طور پر کر اس پہ نصف صدی گزر چکی ہے ان کے خاندان میں محفوظ ہے۔ اس کے علاوہ قرض حسنہ کی معمولی معمولی رقموں کے بہت سے خطوط بھی ان کے پاس ہیں۔

ملیح آبادی لکھتے ہیں:

"مولانا صرف سیر چشم اور فیاض تھے بلکہ شجاعت و بہادری کا نمونہ تھے۔
ان میں فقر و فاقہ کا ذرہ برابر خوف نہ تھا، کتنی ہی عسرت ہو مہمانوں
کی مدارات میں فرق نہ آتا اور کوئی سائل خالی ہاتھ نہ جاتا۔ قرض لیتے،
بروقت ادائیگی کا انتظام نہ ہوتا تو اپنی قیمتی چیزیں فروخت کر دیتے، بسا
اوقات اس طرح اشیاء بیچ کر سائلوں کی مدد کرتے۔ اپنی عسرت کے
زمانے میں گھر سے باہر نہیں جاتے تھے لیکن جاتے تو کلکتے میں ٹیکسی پر
اور کلکتے سے باہر ریل کے فرسٹ کلاس میں سفر کرتے۔"

منشی عبدالقیوم خطاط مرادآباد کے تھے، انھوں نے ترجمان القرآن کی خطاطی کی۔ روزنامہ الجمعیۃ دہلی کے آزاد نمبر میں مولانا کے ساتھ اپنے ڈیڑھ سالہ قیام پر لکھتے ہیں کہ وہ مولانا کے ساتھ اکتوبر ۱۹۳۴ء سے مارچ ۱۹۳۶ء تک رہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

"مولانا جس کوٹھی میں رہ رہے تھے، اس کا ماہانہ کرایہ دو سو روپے تھا، بالائی منزل میں خود رہتے۔ زیریں منزل ایک ترک عمری بے کو ساٹھ روپے ماہانہ کرایہ پر دے رکھی تھی، جہاں ان کی ایک کشمیری بیوی اور دو جوان لڑکیاں رہتی تھیں۔ ان سے جو کرایہ ماہانہ وصول ہوتا وہ ذاتی ضرورتوں میں کام آجاتا۔ مالک کو مدتوں سے کرایہ ادا نہیں کر رہے تھے۔ قرض کا بار گراں اور بڑی ہی عسرت کا دور تھا۔ خوراک کا سامان آٹا، دال، چاول، گھی، تیل اور مسالے روزانہ ایک دکان سے قرض آتا۔ ہر ماہ اس کا حساب ہوتا۔ ایک بنگالی معتقد کبھی کبھی اپنے گاؤں سے چھوٹی چھوٹی زندہ مچھلیاں لے آتا، کوٹھی میں ایک مختصر سا حوض تھا وہ مچھلیاں اس میں چھوڑ دی جاتیں، پھر دو تین روز نکال جاتی تھیں، اسی طرح ایک اور معتقد کبھی بکرے کا گوشت دے جاتا اور کبھی مرغی کا اور اس طرح گوشت بچتا تھا، اندر کوئی خادمہ نہ تھی باہر صرف ایک بنگالی خادم سید علی نامی مامور تھا جو بازار سے معمولی سودا سلف لاتا، اس کے علاوہ وہ صبحدم چائے کے پانی کو جوش دے کر اوپر بھیج دیتا یا دال چاول تیار کرتا تھا۔ کچھ عرصے بعد مولانا کی خوش دامن کے توسط سے ایک بہاری بیوہ آگئیں اور وہ باورچی خانے میں کھانا تیار کر لیتیں۔ کھانا نہایت معمولی تھا۔ ترکاری میں عموماً تیل استعمال ہوتا، اپنے لیے مولانا خود چائے تیار کرتے تھے۔

مولانا کے متوسلین میں ایک بیگم، ان کی چھوٹی بہن، نوشدا من اور ابو نصر کے بیٹے نورالدین تھے، اس کے علاوہ مولانا کی بڑی ہمشیرہ ایک علیحدہ مکان میں رہتی تھیں لیکن ان کے کفیل بھی مولانا ہی تھے۔

مولانا کے پرائیویٹ سکریٹری محمد اجمل خاں "اردو ادب علی گڑھ" کے ابوالکلام نمبر میں آپ کی گھریلو زندگی کے زیر عنوان لکھتے ہیں :

۱۔ مولانا صبح کاذب کے وقت اٹھتے اور اپنی چائے خود بناتے تھے۔ انھیں

مطلقاً پسند نہ تھا کہ ملازم کو صبح کاذب کی چائے کے لیے تکلیف دیں۔

۲۔ مصری سگریٹ اور چائے کے فنجان ان کے مرغوبات میں سے تھے۔

۳۔ صبح اُٹھ کے دو نیم برشت انڈے ایک دو ٹوسٹ اور دودھ کی چائے پی کر کام میں لگ جاتے تھے۔

۴۔ وزارت میں آنے سے پہلے گیارہ ساڑھے گیارہ بجے دن بہت سادہ کھانا کھاتے۔ کلکتے سے باہر سفر میں ہوتے تو مختلف مصروفیتوں میں چائے کی پیالی اور چند نمکین بسکٹ کافی تھے۔

۵۔ وزارت کے دنوں میں دوپہر کا کھانا مچھلی کے دو تلے ہوئے ٹکڑے، خشکہ قورمہ، دال، ترکاری تھا۔ ان دنوں روٹی نہیں کھاتے تھے۔ البتہ رات کے کھانے میں کبھی کبھار روٹی اور چوزے کا سالن کھا لیتے، ادھر سہ پہر کو چائے کے ہمراہ بھرے ہوئے سموسے ضرور کھاتے، قیلولہ ضرور فرماتے۔

۶۔ پھلوں سے کوئی رغبت نہ تھی، آخری عمر میں نارنگی کا عرق یا کسی پھل کی دو چار قاشیں سہ پہر کے ناشتے میں کھا لیتے تھے۔"

جہاں تک چائے کا تعلق ہے مولانا کی چائے نوشی کا ذوق غبارِ خاطر میں وہائٹ جیسمین کے تذکرے سے مثالی ہو گیا۔ مولانا اپنی چائے خود ہی تیار کرتے اور قید خانے میں بھی اس کا التزام رکھتے تھے۔

۱۹۵۶ء میں راقم الحروف دہلی گیا تو مولانا نے سہ پہر کے کھانے پر یاد فرمایا۔ کچھ اور لوگ بھی تعارف کے لیے مدعو تھے۔ وہ کھانا تیزبان سے کم درجے کا تھا۔ مٹر چاول، ارہر کی دال، چھوٹے چھوٹے پھلکے اور قورمہ لیکن بوٹیاں انگلی کی پوروں کے برابر تھیں۔ اضافہ بس اتنا تھا کہ طعام میں انڈے کا حلوہ بھی تھا۔ مولانا نے تین چار چمچ چاول، آدھا پھلکا اور تھوڑا سا سالن کھایا۔ لیکن طعام کی سادگی پر کلام کی رنگینی اس طرح غالب تھی کہ دل و دماغ سیر ہو رہے تھے۔

پوشاک

مولانا خوش پوش انسان تھے۔ امام الہند کہلا کر بھی ان میں علمار کی یبوست سی نہ تھی، ان کا لباس شرفار کا مشرقی لباس تھا۔ اس بارے میں کسی کے مقلد نہ تھے، والد کی زندگی میں علما، و مشائخ کا لباس پہنتے تھے۔ ہوش سنبھالا تو ترکی کا یورپین لباس شروع کیا۔ عمامہ کی جگہ اونچی کالی ٹوپی، بہت اونچا سخت کالر، قمیص کے سخت کف، کھلے گلے کا سیاہ ٹرکش کوٹ، سفید پتلون اور پاؤں میں بوٹ۔ الہلال کے ابتدائی دور تک ہلکا عمامہ باندھتے رہے اور عبا و قبا کی جگہ شیروانی۔ کانگریس میں کھدر پہننا شروع کیا تو ابتداءً کھدّر اور گرمی سے دانے نکل آئے۔ عرصے تک بیمار رہے، پھر عادی ہو گئے۔ آخر کھلی قمیص، تنگ پائجامہ، چست شیروانی مستقل لباس ہو گئے۔ کوئی خاص تقریب ہو تو جبہ بھی کاندھوں پر ڈال لیتے تھے۔ بعض دفعہ شانوں پر شال رکھتے۔ کچھ دنوں ترکی ٹوپی استعمال کی۔ پھر کلپاک پہنا۔ آخر اونچی دیوار کی سیاہ قراقلی کو خاص کر لیا۔ نہایت جامہ زیب تھے۔ جے پوری گرگابی پہنتے یا سلیم شاہی جوتی، شاذ و نادر شو پہن لیتے، مذہبی تقریبوں میں عمامہ باندھتے۔ زمانۂ وزارت میں یورپ کا سفر کیا تو یورپین لباس کے بہت سے جوڑے ساتھ لے گئے اور وہاں پہنا کرتے تھے۔ ایک دفعہ سخت گرمی میں قراقلی پہن کے بیٹھے تھے پنڈت نہرو نے کہا "مولانا اتنی گرمی اور گرم ٹوپی کیا دو آتشہ ہے؟" کہنے لگے "میرے بھائی محض وضع کی پابندی ہے۔"

انتقال کر گئے تو پتہ چلا کہ شیروانیوں ہی میں نہیں، قمیضوں اور پائجاموں میں بھی پیوند لگے ہوئے ہیں۔ ان کی بعض تصویروں سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداءً کوٹوں کی وضع قطع تبدیل کرتے رہے۔ کبھی مصری، کبھی ترکی، کبھی عراقی، آخر میں شیروانی مستقل ہو گئی۔ شروع میں عینک لگاتے تھے۔ پھر سیاہ چشمہ چڑھا لیا۔ گویا آنکھیں ڈھانپ لی تھیں۔

عبادت

مولانا صوم و صلوٰۃ کے پابند تھے لیکن اس باب میں ان کا مزاج علمار کی رسمی عبادت سے مختلف تھا۔ وہ صوم و صلوٰۃ کو خدا اور انسان کا معاملہ سمجھتے اور اس سلسلے میں عوام کی سند کے قائل نہ تھے۔

ان کے نزدیک اسلام محض نماز و روزہ اور زکوٰۃ و حج ہی کا نام نہیں تھا بلکہ جہاد فی سبیل اللہ بھی اسلام تھا۔ فرماتے :

"ہندوستان میں مشائخ کے خانقاہی سلسلوں کی بدولت صوم وصلوٰۃ کی رسمی پابندی اسلام کی اساس ہوگئی اور حجرہ نشینی ودم کشی "اہل اللہ" ہونے کی نشانی بن گئی۔ حالانکہ قرآن، نماز و روزہ کے علاوہ باطل کے خلاف جہاد وغزا کا اعلان اور عدل وقسط کا فرمان بھی ہے۔ ہمارے مشائخ مرض سے سمجھوتہ کر کے اس غلط فہمی کا شکار ہیں کہ وہ تندرست ہیں، وہ سجدوں کی آزادی سے اس مغالطے میں ہیں کہ اسلام کو اقتدار حاصل ہے۔"

مولانا کو اپنے اللہ سے جو واسطہ تھا وہ ان کے آخری الفاظ سے ظاہر ہے "اچھا بھائی خدا حافظ۔"

اوّل اوّل رانچی میں نظر بند ہوئے تو وہاں انجمن اسلامیہ کی بنا ڈالی اور اس کی نگرانی میں ایک مدرسہ قائم کیا۔ اس کی عمارت کے لیے کلکتے کے دوستوں کو لکھا اور اس کے کارپردازوں کو گراں قدر عطیات دلوائے۔ اسی زمانے میں وہاں حنفی و وہابی کا جھگڑا چل رہا تھا اس کو دفن کرایا۔ عام مسلمان حد درجہ غریب تھے ان میں کچھ لوگ دیسی شراب بیچ کر متمول کہلاتے تھے۔ انھیں اس کاروبار سے توبہ کرائی اور دوسرے کام کاج میں لگایا۔ ان کی آمد سے پہلے رانچی کے اس علاقے میں دین کے فرائض کا اتا پتا نہ تھا۔ مولانا نے سال ہی بھر میں ساری آبادی کو صوم وصلوٰۃ کی راہ پر لگا دیا اور وہ صحیح العقیدہ مسلمان ہوگئے۔"

نظر بندی ختم ہوگئی تو کلکتے میں مدرسہ اسلامیہ قائم کیا۔ اس مدرسے کا افتتاح ۱۳ دسمبر ۱۹۲۰ء کو ہوا۔ مولانا حسین احمد مدنیؒ صدر مدرس مقرر کیے گئے۔ ان دنوں آپ مولانا مدنیؒ کے اقتدا میں نماز پڑھتے تھے۔ جو لوگ آپ کے ساتھ جیل میں رہے، ان کی روایت ہے کہ مولانا نماز پابندی سے پڑھتے، البتہ امامت پر راضی نہ ہوتے تھے اور نہ کسی کو عموماً تمطریراً قسم کے ملاؤں کی طرح نماز پڑھنے کے لیے تنگ کرتے تھے۔

سید محمد الیاس کھٹوری نے الجمعیتہ دہلی کے آزاد نمبر میں مولانا کے "مذہبی رجحانات کی جھلک" کے زیر عنوان لکھا :

۱۔ مولانا اسلام کی پابندی میں انضباط اوقات کا پورا لحاظ کرتے تھے۔

۲۔ سوبھاش چندر بوس کے زیر صدارت کانگریس کا اجلاس دہلی میں ہو رہا تھا، مولانا نے مجھے بلا کر ہدایت کی کہ "جب نماز کے لیے جماعت تیار ہو تو مجھے مطلع کر دو، چنانچہ کتنے ہی اہم مسائل ہوتے مولانا نماز کے وقت اجلاس چھوڑ چھاڑ کے فرض ادا کرنے اٹھ جاتے تھے۔

۳۔ مولانا کو قرآن پاک سے کس قدر عشق تھا اس کا ایک واقعہ میرا شاہد ہے۔ آپ ۱۹۵۱ء میں دیوبند تشریف لے گئے، مولانا حسین احمد مدنیؒ مفتی کفایت اللہ اور قاری محمد طیب وغیرہ ساتھ تھے۔ ایک طرف کمرے میں کوئی طالب علم قرات کر رہا تھا۔ آپ چھڑی پر ہاتھ رکھ کر اس طرف کھڑے ہو گئے، آنکھیں تر ہو گئیں۔ رکوع ختم ہو گیا تو قاری وغیرہ نے احتراماً اٹھنا چاہا روک دیا، فرمایا دوبارہ پڑھیے۔ کافی دیر سنتے رہے اور لوٹنے لگے تو پھر قرات سنی۔ آخر تک آنکھوں میں آنسو تھے۔"

طریقِ گفتگو

مولانا گفتگو کے عصری فرماں روا تھے۔ ہندوستان بھر میں ان سے بڑا گفتگو طراز نہ تھا۔ زبان ان کی لونڈی، بیان ان کا پیش کار اور علم ان کا مصاحب تھا۔ ان کے سامنے بڑے بڑوں کا شعلۂ گفتار کجلا جاتا۔ وہ کمزور گفتگو سن ہی نہ سکتے تھے۔ کسی نے بات کی انھوں نے جھول محسوس کیا فوراً رشتۂ سخن کاٹ کے فرماتے، میرے بھائی تو آپ یہ کہنا چاہتے ہیں اور جس کی بات ہوتی وہ حسرت و حیرت سے دیکھتا اور سوچتا کاش نطق کا یہ اعجاز مجھ میں ہوتا۔

ہندوستان کا کوئی مسلمان، ہندو، پارسی یا سکھ راہنما ان کے پائے کا گفتگو طراز نہ تھا۔ سب ان سے مرعوب ہوتے اور ان کے سحر میں بہہ جاتے تھے۔

اجمل خاں لکھتے ہیں:

"جی چاہتا تھا صبح سے شام تک ان کی شیرینیٔ گفتار اور نمکینیٔ ادا سے ذائقہ سماعت حاصل کرتے رہو۔"
(اردو ادب صفحہ نمبر ۲۷، آزاد نمبر)

ملیح آبادی نے ذکر آزاد میں لکھا ہے:

"مولانا سچ مچ از حد زندہ دل آدمی تھے، طبیعت میں مزاح کوٹ کوٹ کے بھرا ہوا تھا۔ زیادہ سے زیادہ سنجیدہ اور خشک سے خشک مباحث و معاملات کے لیے بھی ان کا ذہن ویسا ہی حاضر تھا جیسا مزاح ومذاق کے لیے، ایک ہی وقت میں مزاح بھی کر سکتے تھے اور سنجیدہ گفتگو بھی میں بھی ظرافت کی لطیف چاشنی رہا کرتی تھی۔"

لیکن ان کا مزاح 'پھکڑ'، ابتذال اور طعن نہ تھا۔ وہ مطائبات کے حدود میں رہتے اور نہایت شستہ و رفتہ مذاق کرتے۔

وزارتی مشن کے زمانے میں سید عطاء اللہ شاہ بخاریؒ دہلی میں تھے، ان کی تقاریر سے فسادات کا ابتدائی دور رک گیا اور یہ کوئی معمولی چیز نہ تھی۔ ملک فیروز خان نون نے دہلی میں کہا تھا کہ پاکستان نہ بنا تو ہم چنگیز خان و ہلاکو خان بن جائیں گے۔ شاہ جی نے وہیں ایک بڑے جلسے میں سخت نکتہ چینی کی اور فرمایا:

"فیروز خان کو شاید اپنے نام کی مناسبت سے چنگیز خاں اور ہلاکو خاں کے مسلمان ہونے کا گمان ہوا ہے۔"

اگلے روز شاہ جیؒ مولانا سے ملے تو مولانا نے ایک موضوع اٹھا کر کئی موضوع پیدا کیے:

وعا دے مجھے اے زمینِ سخن
کہ میں نے تجھے آسماں کر دیا

مولانا گفتگو کرتے تو الفاظ سلک مروارید ہوتے یا رنگا رنگ پھولوں کا سبد، اور تمام اجزا طبی نسخے کی طرح ہوتے۔ شاہ جی سے کہا:

"سنا آپ تقریر میں گالی دینے لگے ہو۔"

شاہ جی نے لاحول پڑھا اور کہا: "حضرت آپ سے کس نے کہا؟ جس نے

اہلال پڑھا ہو وہ گالی دے سکتا ہے؟"

مولانا: "کوئی ذکر کر رہا تھا کان میں بھنک پڑی، تعجب ہوا۔"

شاہ جی: "آپ نے اعتبار کرلیا؟"

مولانا: "اعتبار کا سوال نہیں، معاً تحریک خلافت کا زمانہ یاد آگیا۔ کوئی چوبیس پچیس برس پہلے آپ نے لاہور میں ہیر وارث شاہ کے چند اشعار سنائے تھے۔ قافیہ تھا جل، چل، ٹل وغیرہ۔ خیال آیا جو شخص اس قسم کے بیہودہ شعر یاد کرسکتا ہے وہ شاید غصے میں گالی بک گیا ہو۔"

شاہ جی کھلکھلا کر ہنس پڑے۔ ہم لوٹ پوٹ ہو گئے۔ مولانا کی زبان سے پنجابی الفاظ اس طرح نکل رہے تھے گویا قاقم پر سنگ ریزے لڑھک رہے ہوں۔

پروفیسر آل احمد سرور نے اردو ادب کے آزاد نمبر میں ایک تاثر کے عنوان سے لکھا تھا:

"ساہتیہ اکاڈمی کے اجلاس کی صدارت مولانا ہی فرماتے تھے، میں نے سال کی بہترین غزلوں اور نظموں کا انتخاب منظوری کے لیے پیش کیا اور انعام کے لیے اختر الایمان کی سفارش کی تو ہنس کے فرمایا: "ان کا نام ہی غلط ہے۔ نظم کیسے اچھی ہوگی۔""

مولانا کئی چیزوں پر ٹوکتے اور ان سے روکتے تھے مگر اسلوب کلام بے ضرر ہوتا، ان کے لہجے میں کوئی آزار نہ تھا۔

معاملات میں صفائی

معاملات میں صفائی رکھنا فرض سمجھتے۔ اس باب میں سخت متشدد تھے۔ ہر بات ناپ تول کے کرتے۔ جو کام کرتے رکھ رکھاؤ سے کرتے اور جو قدم اٹھاتے، سینت سینت کے اٹھاتے۔ وہ نہ تو افراط و تفریط پسند کرتے اور نہ جوش و غضب کے آدمی تھے۔ وہ زبان کر کے پھرنے والے نہ تھے۔ لین دین میں سچے تھے۔ جس سے قرض لیتے اس کو تاریخ مقررہ کا چیک بھجواتے۔ بصورت دیگر جب تک

قرض ادا نہ کر لیتے مضطرب رہتے، معلوم ہوتا انھیں کوئی داخلی بے چینی ہے۔

ہمارے دوست خواجہ صدیق الحسن (گوجرانوالہ کے نوجوان لیڈر) امرت سر کے مہاجر ہیں۔ ان کے والد کلکتے میں شال مرضیٹی کرتے اور کشمیری چادروں کے تاجر تھے۔ وہ بیمار ہو کر امرت سر آ گئے اور قضاء الٰہی سے انتقال کر گئے۔ خواجہ صدیق الحسن نے راقم سے ساہیوال سنٹرل جیل میں بیان کیا کہ ہم لوگ شروع ہی سے لیگ میں تھے۔ والد کی وفات کے دو تین ماہ بعد اچانک مولانا ابوالکلام آزاد کا خط ملا کہ "آپ کے والد کی وفات کا سُن پا کر افسوس ہوا۔ اللہ تعالیٰ انھیں غریقِ رحمت کریں، بڑی خوبیوں کے آدمی تھے۔ وہ یہاں تھے تو اُن سے ڈیڑھ سو روپیہ قرض حسنہ لیا تھا۔ وہ رقم اس خط کے ساتھ منی آرڈر کر رہا ہوں۔ وصول فرمالیں۔ والسلام۔"

خواجہ صاحب کہتے ہیں اگلے روز منی آرڈر مل گیا۔

مولانا رحلت کر گئے تو کسی کے مقروض نہ تھے لیکن بہت سے طلباء اور بہت سی بیوائیں ان کے جنازے میں دھاڑیں مار مار کر رو رہی تھیں۔ معلوم ہوا کہ مولانا انھیں ہر ماہ کی پانچ تاریخ کو اپنی تنخواہ میں سے امدادی وظائف دیا کرتے تھے۔

نفاست پسندی

مولانا کا مذاق ہر معاملے میں نفیس تھا، ہر چیز نفاست سے رکھتے اور نفاست سے چاہتے تھے، اپنا علمی اور سیاسی سفر بھی نفیس لوگوں کے ساتھ شروع کیا۔ ان کا رہنا سہنا، کھانا پینا، اٹھنا بیٹھنا، بولنا چالنا، لکھنا پڑھنا، غرض سفرِ حیات کا ہر قدم نفیس تھا۔ ایسی کسی چیز کا تصور ہی نہ کر سکتے تھے، جو قبیح یا مکروہ ہو۔ مذاق کی نفاست کا یہ حال تھا کہ الہلال کے ابتدائی دور میں تو معاصرین سے ادبی نوک جھونک کرتے رہے۔ لیکن ناگوار الفاظ سے قلم و زبان کبھی آلودہ نہ کیے، اس کے بعد اس روش ہی سے دستبردار ہو گئے۔ وہ کسی کی ہتک یا ہجو کا تصور ہی نہ کر سکتے تھے۔

سادگی

مولانا زرق برق طبیعت کے انسان نہ تھے۔ لیکن آن بان کی شخصیت ضرور تھے۔ ان کا لباس

اُجلا لیکن سادہ تھا تمام عمر کرائے کے بنگلے میں گزاری۔ وزارتی بنگلے میں وفات پائی۔ کوئی ذاتی مکان یا ذاتی جائداد نہ تھی، لیکن بعض چیزوں کے انتخاب میں "گراں قیمت" تھے۔ مثلاً دوستوں کا انتخاب۔ کانگریس میں ان کے جگری دوست موتی لال نہرو، سی آر داس اور بھولا بھائی ڈیسائی تھے۔ غبارِ خاطر کے خطوط نواب صدر یار جنگ شیروانی رئیس بھیکن پور کو لکھے، کتابوں کے معاملے میں رؤسا کی طرح شاہ خرچ تھے، جب مالی آسودگی ہوتی تو مصری اور ترکی سگریٹ پیتے اور مسلسل پیتے۔ اس کے علاوہ ورنہ ہر چیز میں سادگی اور کفایت رکھتے، کھانا تو بالکل ہی سادہ تھا۔ جو ملتا کھا لیتے، کسی ملازم سے کبھی بازپرس نہ کی۔

مولانا نے غبارِ خاطر میں اپنے ذاتی ملازم عبداللہ کا ذکر انتہائی شفقت سے کیا ہے۔ وہ کسی مرید کا لڑکا تھا۔ ملیح آبادی نے ذکرِ آزاد میں لکھا ہے:

میں نے مولانا سے دریافت کیا "یہاں دہلی میں باورچی خانے کا خرچہ کیا ہے؟"

فرمایا: "یہی بارہ تیرہ سو۔"

دوپہر کا کھانا چھوڑ چکے تھے، دعوتوں کا معاملہ الگ تھا اور کھانے والے دو تین ہی تھے۔

عرض کیا: "گھی کہاں سے آتا ہے؟"

فرمایا: "گھی نہیں ڈالڈا آتا ہے۔"

ملیح آبادی لکھتے ہیں: "یہ سنا تو میں چیخ اُٹھا، معلوم ہوا عبداللہ ہر روز ایک مرغی کی قیمت لیتا لیکن ایک مرغی کی یخنی مولانا کو تین روز پلاتا ہے۔ وہ دونوں ہاتھوں سے مولانا کو لوٹ رہا تھا، اس سے پہلے کہ ملیح آبادی مولانا کو شکایت کرتے عبداللہ بیمار پڑ گیا اور جٹ پٹ مر گیا۔ ملیح آبادی رقمطراز ہیں:

"میں نے مولانا سے تعزیت کی تو ان کی آنکھوں میں آنسو بھر رہے تھے۔ یہ دوسرا موقع تھا کہ مولانا کی آنکھوں میں آنسو تھے، پہلی دفعہ بیگم کی وفات اور دوسری دفعہ عبداللہ کی موت پر کہ ان کی خدمت میں بچے سے جوان ہوا تھا۔"

معلوم ہوا عبداللہ نے اپنے گاؤں ضلع گونڈہ میں جائداد خرید رکھی ہے اور مرنے کے بعد اس کا بھاری بنک بیلنس نکلا تھا۔

خلوت پسندی

تنہائی خواہ کسی حالت میں آئے اور کسی شکل میں۔ میرے دل کا دروازہ ہمیشہ کھلا پائے گی۔

ابتدا ہی سے طبیعت کی افتاد کچھ ایسی واقع ہوئی تھی کہ خلوت کا خواہاں اور جلوت سے گریزاں رہتا تھا۔

لوگ لڑکپن کا زمانہ کھیل کود میں بسر کرتے ہیں، مگر بارہ تیرہ برس کی عمر میں میرا یہ حال تھا کہ کتاب لے کر کسی گوشے میں جا بیٹھتا اور کوشش کرتا کہ لوگوں کی نظروں سے اوجھل رہوں۔

لوگ اگر میری طرف سے رُخ پھیرتے ہیں تو بجائے اس کے کہ دل گلہ مند ہو اور زیادہ منت گزار ہونے لگتا ہے۔

میں نے سیاسی زندگی کے ہنگاموں کو نہیں ڈھونڈا تھا، سیاسی زندگی کے ہنگاموں نے مجھے ڈھونڈ نکالا۔

جب کبھی قید خانے میں سُنا کرتا ہوں کہ فلاں قیدی کو قید تنہائی کی سزا دی گئی ہے تو حیران رہ جاتا ہوں کہ تنہائی کی حالت آدمی کے لیے سزا کیسے ہو سکتی ہے؟ اگر دنیا اس کو سزا سمجھتی ہے تو کاش ایسی سزائیں عمر بھر کے لیے حاصل کی جا سکیں۔

(غبارِ خاطر مکتوب ۲۹ اگست ۱۹۴۲ء)

مولانا کی خلوت پسندی ضرب المثل تھی، ان سے ملنا فی الواقع بہت مشکل تھا، مولانا غلام رسول مہر کو پاکستان سے بُلوایا کہ فلاں مسئلے پر آکر مل جائیں۔ وہ گئے اور ان کے مہمان ہوئے۔ ہفتہ گزر گیا لیکن گھر بُلا کر ملاقات مفقود، قاضی عبد الغفار بھی وہیں ٹھہرے تھے۔ مولانا مہر نے ان سے کہا کہ مجھے واپس جانا ہے، ہفتہ ہو گیا ہے اور مل نہیں رہے، انھوں نے کہا خود مجھے یہاں پندرہ دن ہو گئے ہیں اور ابھی تک ملاقات نہیں ہوئی۔ اجمل خاں سے کہا تو اس نے ایک عجیب قصہ سُنایا کہ

سگی بہن بارہ روز سے آئی ہوئی ہیں۔ کل صبح پائیں باغ میں انھیں دیکھا تو کہا آہا! آپ کب سے آئی ہیں؟

مولانا پھر نے بتایا دسویں دن ملاقات ہوئی تو فرمایا اس مسئلے کو کسی اور صحبت پر اُٹھا رکھتے ہیں اور میں اگلے روز اجازت لے کر خالی خولی آگیا۔

مولانا ملاقاتوں کے عادی ہی نہ تھے۔ وہ اپنی خلوت کو جلوت اور اپنی تنہائی کو انجمن سمجھتے تھے۔

بذلہ سنجی

بعض دوستانہ صحبتوں میں بذلہ سنجی کا جوہر مطائبات کی حد تک ضرور کھلتا تھا۔ عرب شعرار کی حاضر جوابیاں، عرب حکمار کی دقیقہ سنجیاں اور عرب کنیزوں کی برجستہ گوئیاں ان کے حافظے میں ڈھیر تھیں، اپنی نکتہ رس طبیعت سے انھیں اور نکھار دیتے۔ کئی مسئلوں میں ان کے جواب اختصار کلمات کی رعایت سے خوب ہوتے اور بعض سیاسی سنگیوں کو مطائبات سے ٹال جاتے۔ اس ذخیرے کو ایک علیحدہ کتاب میں جمع کیا جا سکتا ہے۔ بذلہ سنجی سے متعلق ان کی رائے تھی کہ "سمع اور ظرافت میں وہی رشتہ ہے جو حسن اور نزاکت میں ہے۔"

مولانا حبیب الرحمٰن لدھیانوی کسی قدر بے تکلف تھے۔ ادب ملحوظ رکھتے لیکن جو پوچھنا یا کہنا ہو اس سے رُکتے نہیں تھے، مولانا سے کہنے لگے۔

> "حضرت یہ دِهلی والے ایک دو کے سوا کسی کو دِهلی کا سارٹیفکیٹ نہیں دیتے۔ ان کے نزدیک جو لوگ اب دهلوی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں وہ گمشدہ دِهلی کی منہدم عمارتوں کے روڑے ہیں۔ ان کے نزدیک اب ڈیڑھ پونے دو خاندان ہی دہلوی ہیں۔ باقی سب ساڑھ ستی کے زمانے میں اِدھر اُدھر سے آئے تھے، ڈپٹی نذیر احمد کو دہلوی نہیں مانتے۔ حسن نظامی کے بارے میں ماتھے پہ شکن ڈال لیتے ہیں، محمد حسین آزاد میں بھی مین میخ نکالتے ہیں اور حالی تو خیر پانی پت ہی کے تھے۔"

مولانا مسکرائے فرمایا:

"مولوی صاحب چھوڑیئے۔ آپ کیا بے مزہ کہانی لے بیٹھے ہیں۔ یہ سب خوش فکروں کی چونچیں ہیں، جانے کن حسرتوں کو یاد کرکے طعن وطنز کے آنگن میں انگڑائیاں لیتے ہیں۔"

مولانا حبیب الرحمٰن بات قطع کرتے ہوئے بولے:

"حضرت وہ تو آپ کو بھی دھلوی نہیں مانتے۔"

فرمایا:

"مولوی صاحب وہ ٹھیک کہتے ہیں، جس دھلی کو وہ یاد کرتے ہیں یا جس دھلی سے کبھی ان کا ناطہ تھا۔ اس دھلی کا اب تانا ہی تانا ہے بانا غائب ہوچکا ہے۔

آپ لوگ اُردو کے رنگروٹ، وہ قلعہ معلّیٰ کے سلاطین، زبان ان کی یا ان کے متوسلین کی، جو کرخنداروں کے ساتھ کھیلا نہیں، یا جس نے میر قربان علی کی داستان گوئی کا حظ نہیں اُٹھایا، مٹھو بھٹیارا کے ہاں اوجھڑی نہیں کھائی، پوسیری اور جھٹنکی پراٹھا نہیں چکھا، گھمن کبابی کے ہاں بھیرا نہیں ڈالا۔ ملن نائی سے کھونٹیوں میں پانی نہیں اُتروایا، چہرہ آئینہ نہیں کیا، مرزا چپاتی کے بلبلوں کی پالیاں نہیں دیکھیں، گنجے نہاری والے کے ساتھ ڈنڑ نہیں پیلے، میر ٹوٹرو سے کنکوا نہیں لڑایا، مرزا فخرو سے جوشاندہ نہیں لیا، استاد تان توڑ سے ڈھولک نہیں سنی اور نہ کبھی فلاں مغنیہ اور فلاں رقاصہ کا فن دیکھا ہے وہ بھلا اپنے دھلوی ہونے کا ثبوت کیوں کر لاسکتا ہے؟ اور اس کے دھلوی ہونے کی سند کہاں سے دی جاسکتی ہے؟"

مولانا کی بذلہ سنجی یا حس تفنن اسی ڈھب کی تھی کہ بعض سوالوں کو اس انداز کے جملوں کی مسکراہٹوں کے حوالے کردیتے تھے۔

سفر کی عادت

مولانا خلوت پسندی کی عادت راسخہ کے باوجود سفری مزاج رکھتے اور"سیروفی الارض" کے دلدادہ تھے۔ ابتدائی دور میں کہ ابھی سیاست میں داخل نہیں ہوئے تھے۔ وہ ہندوستان کے ہر اُس شہر میں گھومے پھرے اور ٹھہرے جہاں اجتماعی علمی تحریک یا کوئی اس طرز کا ادارہ تھا، اس وقت کلکتہ، بمبئی، لکھنؤ، دہلی اور انجمن حمایت اسلام بنی تو لاہور مسلمانوں کے تہذیبی مرکز تھے، مولانا نے ان شہروں کا سفر اپنا معمول بنا لیا تھا۔ الہلال کے زمانے میں بھی یہی شعار رہا، موسم گرما ہوتا تو مسوری، دارجلنگ یا کسی دوسرے صحت افزا مقام پر چلے جاتے۔ ۱۹۰۷ء میں بلاد اسلامیہ کا سفر کیا۔ عراق و مصر گئے پھر پیرس تک پہنچ کر واپس آ گئے۔ جب تک ملکی سیاست آزادی کے کے دروازے تک نہ پہنچی اور ہندوستان آزاد نہیں ہو گیا وہ کم آمیزی اور خلوت پسندی کے باوجود سیاحت تو نہیں لیکن سفر میں ضرور رہے۔ سارا ہندوستان اُن کی جولاں گاہ تھا۔ اپنے زمانۂ وزارت میں یورپ کے سفر کو گئے۔ راستے میں ترکی ٹھہرے، وہاں کئی مجلسوں کو خطاب کیا۔

فرمایا:

> "میں نے آدھا علم سفر سے حاصل کیا ہے۔ مطالعہ کی تنہائیوں نے مجھے ذہنی بالیدگی بخشی لیکن سفر کے مشاہدوں نے میری نگاہ کو وسعت دی۔ جو لوگ سفر نہیں کرتے وہ بسم اللہ کے گنبد میں رہتے ہیں۔ سفر انسان کو قوموں کی سرگذشت اور ملکوں کی تاریخ کا بالواسطہ علم بخشتا ہے، جس طرح سائنس کے معملوں میں حقائق اشیاء کا ادراک ہوتا ہے اسی طرح سفر سے صفاتِ انسانی کی حقیقتوں کا علم ہوتا اور مختلف اقوام کے امزجہ و طبائع کا پتہ چلتا ہے۔"

موسموں سے لگاؤ

مولانا کو جاڑے کا موسم صد درجہ عزیز تھا۔ وہ سردی پر جان دیتے تھے۔ ان کے لیے کتابوں

کی صحبت، سگریٹ کے کش، خلوت کا سرور، چائے کی پیالی اور جاڑے کی ٹھنڈ مشترکہ حیاتین تھے۔

غبارِ خاطر کے خط محررہ ۷ر جنوری ۱۹۴۳ء میں لکھتے ہیں:

"اوائل عمر سے میری طبیعت کا عجیب حال ہے۔ گرمی کتنی ہی معتدل ہو مگر مجھے جلد پریشان کر دیتی ہے۔ ہمیشہ سرد موسم کا خواستگار رہتا ہوں۔ موسم کی خنکی میرے لیے زندگی کا اصلی سرمایہ ہے، سردی میں جس قدر بھی زیادتی ہو موسم کا حسن اور زندگی کا عیش ہے۔ میرے تخیل میں عیش زندگی کا سب سے بہتر تصور کیا ہو سکتا ہے؛ جاڑے کا موسم ہو اور جاڑا بھی قریب قریب درجہ انجماد کا۔ رات کا وقت ہو، آتش دان میں اونچے اونچے شعلے بھڑک رہے ہوں اور میں کمرے کی ساری مسندیں چھوڑ کر اس کے قریب بیٹھا ہوں اور پڑھنے یا لکھنے میں مشغول ہوں، بارہا ایسا ہوا کہ اس خیال سے کہ سردی کا زیادہ سے زیادہ احساس پیدا کروں۔ جنوری کی راتوں میں آسمان کے نیچے بیٹھ کر صبح کی چائے پیتا رہا اور اپنے آپ کو اسی دھوکے میں ڈالتا رہا کہ آج سردی خوب پڑ رہی ہے، لوگ گرمیوں میں پہاڑ جاتے ہیں کہ وہاں گرمیوں کا موسم بسر کریں۔ میں نے کئی بار جاڑوں میں پہاڑوں کی راہ لی کہ وہاں جانے کا اصلی موسم یہی ہے۔"

غبارِ خاطر کے ایک دوسرے خط میں لکھا ہے:

"سخت سردی میں اکہری شال لے کر کھلی فضا میں سونے سے جو اہتزاز پیدا ہوتا ہے اس کا مزہ ہی دوسرا ہے، ان لمحوں کی لذت کا احاطہ کرنا مشکل ہے۔"

صبر و تحمل

مولانا نے ترجمان القرآن میں صبر کے جو معانی بیان کیے ہیں اس کی ہو بہو تصویر تھے۔ ان کا

وجود فی الواقع صبرِ جمیل کا پیکر تھا اور تحمل (قوتِ برداشت) کا حال یہ تھا کہ پہاڑوں کی طرح ژالہ باری سے بے نیاز اپنی جگہ کھڑے تھے۔ ان میں شکوہ پہاڑوں کا اور تحمل زمینوں کا تھا اور سمندروں کی طرح گہرے تھے۔ ان کی پشت میں خنجر بھونکے گئے۔ مسلمانوں نے اپنی نفرت کی واحد آماجگاہ بنالیا، لیکن زبانوں کی آوارگی پر اُف تک نہ کی۔ فرماتے ان کی عقلوں کو طاعون چاٹ گئی اور ان کے اخلاق کو سرطان ہوگیا ہے۔ جب حقیقت کا سورج اُبھرے گا اور حقائق کھُل کے سامنے آئیں گے تو انھیں خود بخود معلوم ہوگا کہ سراب کا شکار ہیں، ان کے خلاف کسی نے کیا نہیں کہا؛ حتیٰ کہ جو شبلی تھے انھوں نے بھی تحریکِ پاکستان کے دنوں میں پتھر اور پھول مارے، لیکن قائدِ اعظم یا شیخ الاسلام جس نے جو کہا سب کچھ سنا، ہر وار سہا فرمایا تو بس اتنا کہ آندھیوں میں گرد اڑتی اور طوفانوں میں پانی اُچھلتا ہے۔" علی گڑھ کے طلباء نے ۱۹۴۶ء میں اسٹیشن پر ان سے جو وحشیانہ سلوک کیا، پھر سری نگر میں لیگ کے منچلوں نے ان کے خلاف جو طوفان اُٹھایا وہ سب ایک شہداپن تھا۔ ملک کی سیاسی جد و جہد میں ایسا کبھی نہ ہوا تھا۔ ملک تقسیم ہوگیا تو پروفیسر رشید احمد صدیقی کے الفاظ ہیں، مولانا آزاد سرسید ثانی تھے کہ یونیورسٹی کو ہندوستان کی قیامتِ صغریٰ کے فرقہ وارانہ الاؤ سے نکالا اور اس کا وجود بچالیا اور یہ سب ان کے صبر و تحمل کی کرامات تھیں۔

اپنے بارے میں سکوت

مولانا اپنے بارے میں مہر بلب ہی رہے۔ کوئی سوانح نگاری کے لیے مساعی ہوتا تو خوبصورت الفاظ میں ٹال دیتے۔ گو باتوں باتوں میں بسا اوقات سوانح عمری کے کئی ورق کھُل جاتے لیکن اس فن سے کچھ حاصل کرنا مشکل تھا۔ قاضی عبد الغفار کا ادب میں ایک منفرد مقام تھا۔ مولانا سے ان کے خاص روابط تھے۔ وہ کئی ماہ کی یکجائی کے باوجود مولانا سے سوانح حاصل نہ کر پائے۔ ان کی کتاب "نکلامِ آزاد" محض ایک ادبی مطالعہ ہے۔ مولانا مہر خود تن آسان تھے۔ مولانا کے سوانح لکھنے کا ارادہ کیا۔ مولانا نے طلب فرمایا وہ لاہور سے دہلی گئے۔ وہاں ہفتہ عشرہ ٹھہرے۔ لیکن بے نتیجہ اقرار کا حظ اُٹھا کر خالی خولی آگئے۔

راقم نے سوانح عمری کے ضمن میں عرض کیا کہ بعض سوالات دریافت طلب ہیں جواب مرحمت

فرمائیں تو معلومات کی بعض تشنگیاں رفع ہو جائیں گی۔ فرمایا ٹھیک ہے لیکن ان دنوں ملکی مسائل کی وجہ سے دماغ کی مصروفیتیں بہت بڑھ گئی ہیں۔ اگلی دفعہ اس پر غور کریں گے اور وہ اگلی دفعہ نہ آئی۔ یہ معاملہ ہمیں سے نہ تھا ملک بھر کے نامور اہل قلم حاضر ہوتے اور وہ سب کو طرح دے جاتے کھلا انکار نہ کرتے لیکن نتیجہ کھلا انکار ہوتا تھا۔

مخالفوں سے سلوک

فرمایا، وہ لوگ جنھیں قدرت محاسن و محامد سے نوازتی ہے ان کے مخالف ضرور ہوتے ہیں لیکن ایسے حریف لائق اعتنا نہیں ہوتے۔ انھیں جواب دینے سے جواب نہ دینا ہی بہتر ہے۔ آدمی مخالفوں سے اُلجھ کر کچھ پاتا نہیں کھوتا ہے۔ لڑائی افراد سے نہیں نظریات سے ہوتی چاہیے جو اصولوں کے بجائے آدمیوں سے لڑتے ہیں وہ اپنے افکار و نتائج کو خود گزند پہنچاتے ہیں۔ فرمایا: مخالفوں سے ذاتیات کی جنگ میں ہجو ملیح یا ہجو قبیح مزہ تو دیتی ہے مگر یہ ایک ایسا نشہ ہے جیسا بعض لوگ بھنگ پی کر سرور حاصل کرتے افیون کھا کر سرشار ہوتے اور شیشہ شراب اُٹھا کر ماورائے کائنات چلے جاتے ہیں۔ ادھر نشہ اترتا تو ابکائیاں آنے لگتی ہیں، پھر وہ دن سُرعت سے آتا ہے جب محسوس ہوتا ہے کہ صحت کی دیوار گر چکی ہے اور اعضا ساتھ نہیں دے رہے ہیں۔

مسلمانوں کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ حسنہ نسخۂ شفا ہے۔ دشمنوں سے کیا سلوک ہونا چاہیے وہ سب حضورؐ کے اسوۂ حسنہ میں ہے اس کے بعد کسی مدرسے سبق لینے کی ضرورت نہیں، ان کا اتباع ہی اس مرض کا علاج ہے۔

میں نے اپنے حریفوں سے اعتنا ہی نہیں کیا۔ لوگ دین کی مسند پر بیٹھ کر ژاژخائی کرتے ہیں سیاست تو دُنیوی چیز ہے اور اس کی مثال ے کدے کی سی ہے کہ جام ہی نہیں ٹکراتے عمامے بھی اچھلتے ہیں۔ مخالفوں کو جواب دینے کا مطلب ہے کہ ہم نے انھیں تسلیم کر لیا اور یہ عشق مقصد کی نفی ہے۔

رفیقۂ حیات

مولانا خیر الدین کے جاں نثار مریدوں میں ایک صاحب مولوی آفتاب الدین تھے، تمام عمر

برڈ آفس کلکتہ میں ملازم رہے۔ ملیح آبادی لکھتے ہیں کہ فرشتہ صفت انسان تھے، ان کا ایک بیٹا بدرالدین اور پانچ بچیاں تھیں، جن میں سے ایک بچی ابو نصر آہ کے ساتھ بیاہی گئی۔ سب سے چھوٹی مولانا کی اہلیہ زلیخا بیگم تھیں۔ وہ پیدا ہوئیں تو والد نے مرشد کے آغوش میں ڈال دی۔ مولانا خیرالدین بچی کو دیکھ کر بہت خوش ہوئے۔ زلیخا نام رکھا۔ پھر اس بچی ہی کا چھ سال کی عمر میں مولانا ابوالکلام آزاد سے جب وہ بارہ سال کے تھے، نکاح کر دیا۔ (بروایت حمیدہ سلطان)

زلیخا کی رحلت

زلیخا نے اپنی تمام زندگی ایک آئیڈیل بیوی کی طرح گزاری۔ مولانا کے فقر و فاقے میں شریک رہیں۔ اور خوشحالی کا دور شاذ ہی دیکھا۔ مولانا گھر میں نہ ہوتے، فون آتے تو ریسیور نہ اُٹھاتیں۔ ان کے لیے سب بڑا قلق مولانا کے پے در پے مصائب تھے، مولانا قید و بند میں ہوتے تو ان کے دل کا درد بڑھتا۔ لیکن دم درگلو بہ بند ہوکر زندگی گزارتیں۔ مولانا اگست ۱۹۴۲ء میں قید کیے گئے تو زمانہ نازک تھا۔ دوسری جنگ عظیم کی وسعتیں رنگون تک پہنچ چکی تھیں اور کلکتے پر کسی وقت جاپانی حملے کا شدید خطرہ موجود تھا۔ ادھر کانگریسی زعماء کے متعلق کئی ایک خبریں گشت کر رہی تھیں کہ انھیں جنوبی افریقہ لے جا کر نظر بند کیا گیا ہے۔ بعض ان کے توپ دم کیے جانے کی خبریں اُڑاتے تھے۔ زلیخا کے لیے یہ تمام خبریں پریشانی کا موجب تھیں۔ پچھلے دو سال سے دق کا مرض متعاقب تھا۔ ان خبروں نے ایسا پریشان کیا کہ آہ نارسیدہ اور الم فرسودہ ہوکر رہ گئیں۔ بیماری نے چت کر دیا۔ دوا چھوٹ گئی، غذا برائے نام رہ گئی۔ وضعداری کا یہ حال تھا کہ ہاتھ تنگ تھا۔ لیکن کسی کو شبہ تک نہ ہونے دیا کہ دوا و غذا کی مقدرت نہیں۔ اپنے ڈاکٹروں سے ایک ہی بات کہتیں کہ خدا کے لیے ایک مرتبہ مولانا کو دکھا دو۔ اس اذیت و کرب میں ۹ار اپریل ۱۹۴۳ء کو پیمانۂ عمر لبریز ہوگیا اور مولانا کی یاد ساتھ لے کر ہمیشہ کے لیے ابد کی نیند سو گئیں۔

مولانا کی وفات

مولانا آزادؔ محض سیاست داں ہوتے تو ممکن تھا حالات سے سمجھوتہ کر لیتے لیکن شدید احساسات کے انسان تھے۔ اپنے دور کے سب سے بڑے ادیب، ایک عصری خطیب، ایک عظیم مفکر اور عالم تبحر۔ ان

لوگوں میں سے نہیں تھے جو اپنے لیے سوچتے ہیں۔ وہ انسان کے مستقبل پر سوچتے تھے۔ انھیں غلام ہندوستان نے پیدا کیا اور آزاد ہندوستان کے لیے جی رہے تھے۔ ایک عمر آزادی کی جدوجہد میں بسر کی اور جب ہندوستان آزاد ہوا تو اس کا نقشہ ان کی منشار کے مطابق نہ تھا۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ ان کے سامنے خون کا ایک سمندر ہے اور اس کے کنارے پر کھڑے ہیں۔ ان کا دل بیگانوں سے کہیں زیادہ یگانوں کے چرکوں سے مجروح تھا۔ انھیں مسلمانوں نے سالہا سال اپنی زبان درازیوں سے زخم لگائے اور وہ ان تمام حادثوں کو اپنے دل پر گزارتے رہے۔ المختصر آزادی کے بعد یہی سانحے دس سال کی مسافت میں ان کے لیے جان لیوا ہو گئے۔ ۱۹ فروری ۱۹۵۸ء کو آل انڈیا ریڈیو نے خبر دی کہ مولانا آزاد علیل ہو گئے ہیں۔ اس رات کابینہ سے فارغ ہو کر آئے تو ہشاش بشاش تھے کسی مرض کا شائبہ نہ تھا۔ حسب معمول صبح سویرے اُٹھے اور غسل خانے میں گئے۔ ایکا ایکی فالج نے حملہ کیا اور اس کا شکار ہو گئے۔ پنڈت جواہر لال اور رادھا کرشنن فوراً پہنچے۔ ڈاکٹر بلا کی ڈار لگ گئی۔ مولانا بے ہوشی کے عالم میں تھے۔ ڈاکٹروں نے کہا کہ ۴۸ گھنٹے گزرنے کے بعد وہ رائے دے سکیں گے کہ مولانا خطرے سے باہر ہیں یا خطرے میں ہیں۔ ادھر آل انڈیا ریڈیو کے اعلانات نے برعظیم میں تشویش پیدا کر دی اور یہ تاثر عام ہو گیا کہ مولانا کی حالت خطرے سے خالی نہیں ہے۔ ہر کوئی ریڈیو پر کان لگائے بیٹھا اور مضطرب تھا۔ مولانا کے بنگلے میں ڈاکٹر راجندر پرشاد صدر جمہوریہ ہند، پنڈت جواہر لال نہرو وزیر اعظم، مرکزی کابینہ کے ارکان، بعض صوبائی وزرائے اعلیٰ اور اکابر علما کے علاوہ ہزارہا انسان جمع ہو گئے۔ سبھی پریشان تھے۔ ۲۱ فروری کو موت کا خدشہ یقینی ہو گیا کیونکہ حواس قائم نہ تھے۔ پنڈت جواہر لال نہرو رفقا سمیت اشکبار چہرے سے پھر رہے تھے۔ ہر کوئی حزن ملال کی تصویر تھا۔ ہندوستان بھر کی مختلف شخصیتیں آچکی تھیں۔ جب شام ہوئی تو ہر امید ٹوٹ گئی۔ عشا کے وقت سے قرآن خوانی شروع ہو گئی۔ مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی، مولانا محمد میاں، مفتی عتیق الرحمٰن سید صبیح الحسن، مولانا شاہد فاخری اور بیسیوں علما، حفاظ، کلام الٰہی میں مشغول تھے۔ آخر ایک بجے شب سورۂ یٰسین کی تلاوت شروع ہو گئی اور ۲۲ فروری کو سوا دو بجے شب مولانا کی روح قفس عنصری سے پرواز کر گئی۔ انا للہ وانا الیہ راجعون ◆◆

مولانا آزاد اور البیرونی

ابوسلمان شاہ جہانپوری

مولانا کے سوانح علمی کا ایک ورق

اپنی وفات سے پانچ برس پہلے یکم فروری ۱۹۵۳ء کو مولانا ابوالکلام آزاد نے نیشنل لائبریری' کلکتہ کا افتتاح کرتے ہوئے جو تقریر فرمائی تھی وہ محض رسمی افتتاحی تقریر نہ تھی بلکہ اس میں مولانا نے اپنے علمی سوانح کا ایک ورق بھی اہل علم کے سامنے پیش کر دیا تھا۔ مولانا نے فرمایا تھا:

"جب نیشنل لائبریری کی کونسل نے مجھے دعوت دی کہ میں لائبریری کی نئی عمارت میں اس کا افتتاح کروں تو میرے حافظے میں قدرتی طور پر اب سے اڑتالیس سال پہلے کے ایک واقعے کی یاد تازہ ہوگئی' جب میں پہلی بار اس لائبریری میں داخل ہوا تھا۔ یہ ۱۹۰۴ء کا واقعہ ہے۔ اُس وقت میں صرف سولہ برس کا ایک لڑکا تھا۔ میری تعلیم ختم ہوچکی تھی اور قدیم تعلیمی نظام کی روایت کے مطابق مشق اور استعداد بہم پہنچانے کے لیے مختلف مضمونوں کے طلبار کی ایک جماعت کو میں نے پڑھانا شروع کردیا تھا۔ مجھے معلوم ہوا تھا کہ لائبریری کے بہار کلیکشن میں البیرونی کی مشہور تصنیف القانون کا ایک نادر مخطوطہ ہے۔ یہ سُن کر میں نے اپنے ایک دوست

مرزا افضل الدین احمد کے ساتھ، جنھوں نے بعد میں میری کتاب تذکرہ شائع کی تھی، یہاں آیا تھا۔ آپ کو یاد ہوگا اُس وقت یہ لائبریری "امپیریل لائبریری" کے نام سے مشہور تھی اور مٹکاف ہال میں قائم تھی۔

لائبریری سے استفادے کے لیے پہلے ایک اجازت نامہ حاصل کرنا پڑتا تھا۔ مرزا افضل الدین اپنے لیے یہ اجازت نامہ حاصل کر چکے تھے۔ لیکن جب انھوں نے میرے لیے یہ اجازت نامہ حاصل کرنا چاہا تو لائبریری اسسٹنٹ نے مجھے بڑے غور سے دیکھا اور میری عمر دریافت کی۔ میں نے کہا میری عمر تقریباً سولہ برس ہے۔ یہ سُن کر اس نے مجھے اجازت نامہ دینے سے انکار کر دیا اور کہا اٹھارہ برس سے کم عمر کے کسی لڑکے کو اجازت نامہ نہیں مل سکتا۔

مرزا افضل الدین نے ہر چند اسے مطمئن کرنا چاہا اور کہا کہ اگرچہ ان کی عمر یہی ہے، لیکن یہ منطق، فلسفہ اور فقہ کے ایک اُستاد ہیں۔ اس لیے انھیں لائبریری سے استفادے کی اجازت ملنی چاہیے۔ اور اگر اٹھارہ برس سے کم عمر کے کسی نوجوان کے لیے لائبریری سے استفادے کی اجازت نہیں ہے تو انھیں اس قاعدے سے مستثنیٰ قرار دیا جانا چاہیے۔ میں نے لائبریری اسسٹنٹ کو دیکھا اور محسوس کیا کہ وہ اس بیان کی صحت تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں ہے۔ لائبریری میں داخلے کی یہ میری پہلی کوشش تھی جسے ناکامی کا سامنا کرنا پڑا تھا اور میں مایوس ہو کر لوٹ گیا تھا۔

چند سال کے بعد جب میرے ایک فاضل دوست ہری ناتھ دے لائبریرین ہوئے تو میرے لیے اس لائبریری سے استفادے کی رکاوٹ دور ہو گئی اور میں نے اس لائبریری کے علمی ذخیرے سے بہت استفادہ کیا۔ مجھے نہیں معلوم کہ وہ قاعدہ بعد میں رہا یا نہیں، لیکن میرے لیے اس

لائبریری کی نہ صرف نادر کتابوں بلکہ بہت قیمتی مخطوطوں کے حصول
میں بھی کوئی رکاوٹ باقی نہیں رہی۔ میں جب تک کسی چیز کو اپنے
پاس رکھنا چاہتا، رکھتا اور جو چاہتا نقل کرلیتا۔ میں بہت خوش
ہوں کہ مجھے اس لائبریری کے افتتاح کا اعزاز حاصل ہوا ہے اور اس
کے دروازے جو اب سے اڑتالیس سال پہلے میرے لیے بند تھے، علم و
ادب کے تمام شائقین کے لیے کھول دیے جارہے ہیں۔"

البیرونی سے مولانا کی دلچسپی

مولانا کے اس بیان سے قومی کتب خانہ کلکتہ کی تاریخ پر بھی روشنی پڑتی ہے اور نہ صرف مولانا کے علمی سوانح کا ایک ورق ہمارے مطالعے میں آتا ہے بلکہ البیرونی سے مولانا کی دلچسپی کی ابتدائی تاریخ کا سراغ بھی مل جاتا ہے۔ اب اس مقالے (البیرونی اور جغرافیۂ عالم) سے مولانا کے ابتدائی ذوق کی تاریخ پر مزید روشنی پڑتی ہے اور بعض نئی باتیں بھی علم میں آتی ہیں، جن سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ البیرونی سے مولانا کی دلچسپی برائے نام ہی نہ تھی بلکہ البیرونی کی زندگی کے اہم واقعات، جغرافیے سے اس کے ذوق و انہماک، اس کی سیرت اور ذہن و دماغ کے خصائص اور اس کے خاص میدان میں متقدمین اور متاخرین میں اس کے امتیازات پر ان کی گہری نظر تھی۔ مولانا نے اس مقالے میں ان مباحث پر روشنی ڈالی ہے:

القانون کا نسخۂ کلکتہ

مقالے کے شروع ہی میں ایک طویل بحث القانون کے مختلف نسخوں کے باب میں ہے۔ یہ وہ نسخے ہیں جو زکی ولیدی توغان کے مطالعے میں آئے تھے۔ ان میں سے جامع بایزید کے کتب خانے ولی الدین آفندی کے نسخے کی صحت سب سے زیادہ نمایاں تھی۔ اس لیے زکی ولیدی نے تصحیح و ترتیب کے لیے اسی کو بنیاد بنایا۔ لیکن مولانا کی نظر سے امپیریل لائبریری کلکتہ کا نسخہ گزرا تھا۔ اس لیے مولانا کے قلم سے زیادہ تفصیل اسی کے ضمن میں ملتی ہے۔ مولانا نے اس نسخے کی جہاں نوردی کی پوری

تاریخ بھی بیان کردی ہے. مولانا لکھتے ہیں :

"ہندوستان کے کتب خانوں میں بھی اس کے دو نسخے پائے گئے ہیں۔ ایک امپیریل لائبریری کلکتہ میں ہے۔ دوسرا بمبئی کی ملا فیروز لائبریری میں ہے۔ امپیریل لائبریری کے نسخے کی تاریخ دلچسپی سے خالی نہیں۔ یہ نسخہ ۵۶۲ھ میں ایک شخص ابوالفتح بن محمد بن ہبتہ اللہ نے کئی دوسرے نسخے سے نقل کیا تھا... ۸۱۸ھ میں یہ نسخہ ایک شخص اوحد بن اسعد بن بہرام البیہقی کی ملکیت میں آیا... اوحد بن اسعد کے بعد یہ نسخہ مختلف شخصوں کے قبضے میں آیا اور انھوں نے اپنی اپنی مہریں اس پر ثبت کیں، لیکن اب یہ مہریں پڑھی نہیں جاتیں کیونکہ کسی شخص نے انھیں کوشش کر کے مٹا دیا ہے۔ پھر آخری صفحہ میں دو مہریں صاف صاف نمایاں ہوتی ہیں۔ ان دونوں میں ایک ہی نام درج ہے "فاضل خاں بندۂ شاہجہاں" ان مہروں سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہجہاں کے عہد میں یہ نسخہ فاضل خاں کے پاس تھا۔ چونکہ اس فاضل خاں کے حالات سے ہم بے خبر نہیں ہیں، اس لیے اس منزل پر پہنچ کر اس کے ورود ہند کا صحیح زمانہ متعین کر لیا جا سکتا ہے۔"

فاضل خاں امرائے عہد میں ایک غیر معمولی دماغ کا شخص تھا اور یہ بات چونکہ مولانا کے خاص ذوق کی تھی، اس لیے مولانا نے اس کے فضائل کا تذکرہ تقریباً ایک صفحے میں بہت شوق سے کیا ہے. یہاں صرف چند سطریں نقل کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں :

"فاضل خاں کا نام علاء الملک تونی تھا۔ یہ شاہجہاں کے جلوس کے ساتویں سال ایران سے ہندوستان آیا اور اپنے فضل و کمال کی وجہ سے بہت جلد شہرت حاصل کر لی....... صاحب مآثر الامرا نے اس کے حالات میں لکھا ہے کہ فنون حکمت طبیعی میں یکتائے روزگار تھا۔ خصوصاً علم ہیئت و نجوم میں اپنا جواب نہیں رکھتا تھا... فاضل خاں

لاولد تھا، لیکن اس کے بعض رشتے دار فرخ سیر کے عہد تک مختلف عہدوں پر ممتاز رہے۔ آخری منصب دار ملا ضیاء الدین تھا جس نے فرخ سیر کے عزل کے بعد انتقال کیا۔ بہت ممکن ہے اسی عہد میں اس کا کتب خانہ منتشر ہوا ہو۔

فاضل خاں کے خاندان کے قبضے سے نکل کر یہ کتاب مولوی صدرالدین احمد کے قبضے میں آئی۔ مولوی صدرالدین بہار ضلع بردوان (بنگال) کے رہنے والے تھے اور شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی کی خدمت میں علوم درسیہ کی تکمیل کی تھی . . . ۱۹۰۳ء میں جب لارڈ کرزن نے امپیریل لائبریری قائم کی تو ان کے خاندان کے بعض ارکان نے اپنا خاندانی کتب خانہ گورنمنٹ کے حوالے کر دیا کہ لائبریری کی ایک شاخ کی صورت میں قائم رکھا جائے۔ چنانچہ اس طرح یہ نسخہ امپیریل لائبریری کے قبضے میں آگیا۔ انسانوں کی طرح کتابوں کی زندگیوں کی بھی سرگذشتیں ہوتی ہیں۔ آٹھ صدیوں کی جہاں نوردی کے بعد یہ کتاب اب کلکتہ کی ایک عمارت میں مقیم ہے۔

القانون کے نسخۂ کلکتہ کی جہاں نوردی کی سرگذشت سنانے کے بعد اس کی صحت کے بارے میں مولانا نے خالص محققانہ انداز میں یہ فیصلہ بھی سنا دیا ہے:

"یہ نسخہ عرصے تک میرے مطالعے میں رہا ہے۔ عربی عبارت کی عام اغلاط اس میں کم ہیں، لیکن جہاں ہندوستانی ناموں کی تصحیف اور علمی مصطلحات و اعلام کے خبط و تغیر کا تعلق ہے، یہ نسخہ بھی یورپ کے نسخوں کی طرح ناقابل اعتماد ہے۔"

آگے چل کر بھی کئی مقامات پر مولانا نے اس قسم کے اشارات کیے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نسخہ مولانا کے مطالعے میں رہا تھا اور اس کے خصائص پر مولانا کی نظر تھی۔ ایک مقام پر تو مولانا نے اس کے زیر مطالعہ آنے کا سال بھی بتا دیا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

"ڈاکٹر اڈورڈ سخاؤ نے کتاب الہند کی ایک تصریح سے یہ نتیجہ نکالا تھا کہ
البیرونی کی حدود سیاحت ہندوستان میں ملتان اور لاہور سے آگے
نہیں بڑھی تھی۔ چنانچہ اس وقت سے یہ بات بطور ایک مسلمہ واقعہ کے
تسلیم کرلی گئی ہے اور خیال کیا جاتا ہے کہ البیرونی نے ہندوستان
میں صرف ملتان اور لاہور کو دیکھا تھا لیکن ۱۹۰۶ء میں جب مجھے
القانون المسعودی کے نسخۂ امپیریل لائبریری کلکتہ کے مطالعے کا موقع
ملا تو میں نے محسوس کیا کہ یہ رائے نظر ثانی کی محتاج ہے۔ اب تو گان
آفندی کے اس مجموعے کے مطالعے کے بعد میں وثوق سے کہہ سکتا ہوں
کہ البیرونی کی سیاحت ہند کا دائرہ صرف پنجاب ہی میں محدود نہ تھا۔"

اس کے بعد مولانا نے القانون کے حوالے سے البیرونی کی سیاحت ہند کے دائرے کو لاہور و ملتان سے کشمیر اور سندھ کے ساحلِ سمندر کے ایک مقام تک وسیع کردیا۔ صنعۃ المعمورہ میں البیرونی کی الصیدنہ کا ایک اقتباس دیکھ کر انھیں خاص طور پر خوشی ہوئی کہ اس سے سندھ کے سفر کا ثبوت مل جاتا ہے۔ البتہ یہ عقدہ الصیدنہ کا حوالہ بھی کھولنے میں ناکام رہا کہ سندھ میں ساحل سمندر پر وہ کون سا مقام تھا جہاں البیرونی نے ایک خاص رصدی عمل انجام دیا تھا۔ البتہ اس کی سیاحت ہند کا زمانہ پوری طرح تاریخ کی روشنی میں آجاتا ہے۔ یہ سیاحت اس نے ۴۱۰ھ کے بعد کی تھی اور تقریباً نو دس برس تک وہ پنجاب، کشمیر اور سندھ میں اپنے علمی مشاغل و تجارب میں مصروف رہا۔

مولانا کی ہمہ جہت شخصیت

مولانا آزاد کے اس مقالے کے مطالعے سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ صرف زکی ولیدی کی کتاب پڑھ لینے سے مولانا کو البیرونی کے مطالعے کا شوق پیدا نہیں ہوگیا تھا بلکہ ۱۹۰۴ء یا اس سے بھی پہلے سے مولانا کے مطالعہ ونظر کا یہ موضوع تھا اور البیرونی پر اس وقت تک ہندوستان میں جو کام ہوا تھا اس پر مولانا کی نظر تھی۔

اس کتاب میں مولانا کی ہمہ جہت علمی شخصیت کے متعدد پہلو اور سائنٹیفک مطالعے کی بے شمار

مثالیں ملتی ہیں۔ البیرونی کی متنوع شخصیت، اس کی دماغی سیرت اور اس کی علمی تحقیقات اور کارناموں پر یہ دلفریب مقالہ کوئی ایسا شخص ہی لکھ سکتا تھا جس کا مطالعہ مذہبیات اور عربی ادب سے بڑھ کر تاریخ، جغرافیہ، نجوم، ہیئت اور ریاضی کے علوم اور ان کی تاریخ تک وسیع ہو۔ یہ مقالہ ایک ایسے جامع دماغ کی مثال بھی پیش کرتا ہے جو مطالب کے اخذ و ترتیب ہی کی عمدہ قابلیت نہیں رکھتا بلکہ وہ بے مثال حافظے کا مالک بھی ہے۔ اس مقالے کے مطالعے سے مؤلف کے ذہن اور اس کے انداز فکر کو سمجھنے میں بھی مدد ملتی ہے اور پتہ چلتا ہے کہ مختلف علمی و عملی مسائل میں مولانا کا دماغ کس طرح سائنٹیفک انداز میں کام کرتا تھا۔ مولانا کے اس سائنٹیفک مطالعے نے ان کے ذہن کی تعمیر میں حصہ لیا تھا۔ ان کا ذہن حقائق و دقائق اور اصول و قواعد کا ایسا خوگر ہو گیا تھا کہ انسانی ذہن کے وہ افکار و اوہام اور دماغ کے وہ ظن و تخمین جو لوگوں کو غلط روی اختیار کرنے اور اضطراب کے بستر پر تڑپانے کے لیے کافی ہوتے ہیں، مولانا کے ذہن میں معمولی سا ارتعاش بھی نہ پیدا کر سکتے تھے۔ یہ خوبی مولانا کے فکر اور صحت میں ہر جگہ دیکھی جا سکتی ہے۔

البیرونی کا علمی مقام

مولانا آزاد نے اس کتاب میں البیرونی کے کام کی خوب داد دی ہے اور جغرافیہ و ہیئت کے علما میں نہ صرف متقدمین میں بلکہ معاصرین اور متاخرین میں بھی اس کے امتیاز کو نمایاں کیا ہے اور اس کے کام کو ایک غیر معمولی عالم و محقق کے کام سے تعبیر کیا ہے لیکن وہ اس کی جس خوبی سے بہت زیادہ متاثر ہیں وہ اس کا انداز فکر و تحقیق ہے۔ مولانا اس کی تحقیقات سے زیادہ اس کی دماغی سیرت کے مداح ہیں۔ انھوں نے اس کے نتائج تحقیق سے کئی جگہ اختلاف کیا ہے لیکن اس کی دماغی خوبی اور اس کی سائنٹیفک اپروچ کے بیان میں وہ ہر جگہ رطب اللسان ہیں۔ اس کتاب میں متعدد مقامات پر انھوں نے اس کی اعلیٰ دماغی کی خوب خوب تحسین کی ہے۔ ایک جگہ اس کے دماغی خصائص کے بارے میں مولانا نے لکھا ہے کہ وہ ایک محقق اور مجتہد تھا۔ اس کو قدما کی تحقیقات کو نقل کر دینے ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ خود اپنی ذاتی تحقیق و کاوش سے جغرافیے کے فن کو از سر نو مدون کر دیا (ص ۴۴) ایک اور جگہ لکھا ہے کہ اس نے وسط ایشیا، افغانستان، چین اور ہندوستان کے بارے میں تفصیلی معلومات مہیا کیں

اور ہر اہم مقام کی نسبت سائنٹیفک طریقے سے جس قدر رصدی تحقیقات کی جا سکتی تھیں، وہ سب انجام دیں۔ ایک مقام پر "البیرونی کا علمی کارنامہ" کے عنوان سے اس کی خدمات، ان کی نوعیت اور خصائص پر دفعہ وار روشنی ڈالی ہے۔ اس سلسلے میں مولانا نے البیرونی کی سب سے بڑی خصوصیت یہ قرار دی ہے کہ اپنی تحقیقات کے ہر گوشے میں وہ ایک خالص سائنٹیفک معیار نظر سے ہر بات کو تولتا ہے اور کسی دوسرے غیر علمی عنصر کا اثر قبول کرنے سے قطعاً منکر ہے۔ اس نے ہر طرح کی وہم پرستیوں اور مذہبی زود اعتقادیوں کے خیالات سے جغرافیائی معلومات کو یک قلم پاک کر دیا (ص ۶۴)۔ آگے چل کر البیرونی کی اس خصوصیت پر انھوں نے مزید روشنی ان الفاظ میں ڈالی ہے:

> "البیرونی فن جغرافیہ کے ازمنہ وسطیٰ کی تاریخ میں پہلا شخص ہے جس نے قدما کے یہ تمام نقائص صحت نظر کے ساتھ معلوم کیے اور پھر صحت رصد و مشاہدہ کے ساتھ انھیں دور کر کے جغرافیے کو ٹھوس سائنٹیفک بنیادوں پر جما دیا۔ اسے قدما سے جو کچھ ملا تھا وہ شکوک و اختلافات سے آلودہ تھا اور تخمین و قیاس کی پابندیوں سے قدم قدم پر رکاوٹیں حائل ہو گئی تھیں۔ اس نے اپنے بعد کے زمانے کے لیے جو کچھ چھوڑا وہ صرف اختلافات و شکوک کی آلودگیوں سے پاک ہو چکا تھا بلکہ تخمین و قیاسات کی پابندیوں سے بھی آزاد تھا۔ خالص عقلی نظر و استدلال اور بے میل رصد و مشاہدہ اس کی تمام جغرافیائی سرگرمیوں کا غیر متزلزل معیار عمل رہا اور یہی اس کے علمی کارناموں کی اصلی خصوصیت ہے۔ (ص ۶۷)

مولانا کو اس راہ کی مشکلات کا بھی اندازہ تھا چنانچہ آگے چل کر مولانا نے جہاں موجودہ زمانے اور البیرونی کے رصد و مشاہدے کے مطابق مختلف شہروں کے عروض و اطوال کے فرق کی نشاندہی کی ہے اور بتایا ہے کہ اس نے غزنی، کابل، جلال آباد، لمغان، پشاور، وے ہند، جہلم، قلعہ نندنہ، ملتان، سیال کوٹ وغیرہ کے جو عروض و اطوال تحریر کیے ہیں، ان میں اور موجودہ زمانے کی تحقیقات و تعینات میں بہت تھوڑے درجوں کا فرق ہے۔ اس فرق کے لیے مولانا نے البیرونی کا

دفاع کیا ہے اور بتایا ہے کہ یہ تمام عروض و اطوال اس کے ذاتی رصد و مشاہدے کا نتیجہ نہیں ہو سکتے۔ اس نے ہندوستان کے راویوں اور سیاحوں کے بیانات کو لیا ہوگا۔ اور بلاشبہ اس کے سائنٹیفک دماغ روایتوں کی جانچ پڑتال میں کمی نہیں کی ہوگی لیکن معاملے کی نوعیت ایسی تھی کہ بغیر ذاتی رصد و مشاہدے کے حقیقت حال کا علم حاصل نہیں ہو سکتا تھا۔ وہ کتاب الہند میں خود کہتا ہے کہ ہندوستان کے راویوں اور سیاحوں کے بیانات سے حقیقت حال کا علم حاصل کرنا نہایت درجہ دشوار ہے۔ ان کے بیانات طرح طرح کی غلط فہمیوں، وہم پرستیوں اور مبالغہ آرائیوں میں ڈوبے ہوئے ہیں اور سامع کے لیے یہ فیصلہ کرنا ناممکن ہو جاتا ہے کہ روایت کا کتنا حصہ اوہام و خرافات پر مبنی ہے اور کتنا حقائق نفس الامری پر۔ (ص ۸۰)

یہ بات چونکہ مولانا کے خاص ذوق کی تھی۔ اس لیے انھوں نے بار بار اور اسلوب بدل بدل اسے بیان کیا ہے۔ "البیرونی کی دماغی سیرت" کے عنوان سے ایک مستقل باب میں اس بحث کو چھیڑ دیا دیا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں:

> "البیرونی کی زندگی کی سب سے نمایاں خصوصیت اس کا بے لاگ علمی یعنی سائنٹیفک دماغ ہے۔ اس کی یہ خصوصیت ہر جگہ اس کے ساتھ آتی ہے۔ کوئی دینی عقیدہ، کوئی قومی روایت، کوئی تاریخی مسلہ اس کی اس خصوصیت کو متاثر نہیں کر سکتا۔ اس کی عقلیت بے لچک، بے داغ اور ناممکن التسخیر ہے۔" (ص ۱۰۵)

مولانا نے البیرونی کی اس خصوصیت کو ثابت کرنے کے لیے کتاب الصیدنہ اور الجماہر فی معرفۃ الجواہر سے متعدد مثالیں پیش کی ہیں۔ آخر میں ایک ماہر طبیعیات منصور بن طلحہ کے بارے میں اس کا ایک بیان نقل کیا ہے اور اس پر ان الفاظ میں تبصرہ کیا ہے:

> "صرف یہی ایک مثال اس کے لیے کافی ہے کہ البیرونی کا دماغ اپنے علمی فیصلوں میں کس درجہ محتاط تھا اور کس طرح ہر معاملے کو بے لاگ علمی اور خالص عقلی نقطۂ نگاہ سے دیکھنے کا عادی ہو گیا تھا۔" (ص ۱۱۱)

البیرونی کا امتیاز

مولانا نے البیرونی کے امتیاز اور عظمت علمی کو اس طرح بھی نمایاں کیا ہے کہ محققین ماقبل بطلیموس (ف ۰ ۷ ء تا ۱۲۷ ء) الاصطخری الادریسی (   ) ہمدانی (   ) ابن خرداذبہ (۹۱۲-۸۲۶ء) اور محققین مابعد الیاقوت (ابوعبداللہ شہاب الدین۔ پ ۵۷۵ء)، طوسی (نصیرالدین ۰ ۱۲۰۱-۷۴ء) قزوینی (زکریا بن محمد، ۸۳-۱۲۰۴ء)، ابوالفدا (۱۳۳۱-۱۲۷۳ء)، الغ بیگ (۱۴۴۹-۱۳۹۳ء) توشچی (   ) وغیرہ کے کاموں اور کارناموں سے موازنہ کرکے البیرونی کی سائنٹیفک ریسرچ اور اس کے کاموں کی اہمیت کو واضح کیا ہے اور بعض دوسرے علوم کے متخصصین کی مثالیں دے کر البیرونی کی محققانہ اور مجتہدانہ نظر و بصیرت کا نقش اجاگر کیا ہے۔ اس سلسلے میں مولانا نے ابوالنصر فارابی (۹۵۰-۸۷۰ء) ابن رشد (۹۸-۱۱۲۶ء) کی خاص طور پر مثال دی ہے کہ جس طرح یونانی تراجم کی نظرثانی فارابی نے کی اور ابن رشد نے ارسطو کے مقالات کی شرحیں لکھ کر ان کے مطالب واضح کیے اور یونانی طب کو منقح اور مہذب کرکے اپنی کتاب القانون کو ازمنہ وسطیٰ کے درس و تدریس کے لیے پیش کردیا، اسی طرح ہندی علوم کی اصلاح و تہذیب کے لیے بھی ایک فارابی اور ابن رشد کی جگہ خالی رہ گئی تھی۔ یہ کارنامہ البیرونی نے انجام دیا۔ مولانا لکھتے ہیں:

"اس اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو البیرونی کی شخصیت میں اس عہد کی یہ علمی روح پوری طرح نمایاں ہوئی تھی اور وہ بجا طور پر الفارابی اور ابن الرشد کی صف میں جگہ پانے کی مستحق ہے۔ جس طرح ان دونوں نے یونانی فلسفے کے تراجم کی تصحیح کا کام انجام دیا تھا، اسی طرح البیرونی نے علم ہیئت اور جغرافیے کی ازسرنو تصحیح و تہذیب کی اور ہندوستانی علوم کو نئے سرے سے عربی میں مدون کیا لیکن البیرونی اس صف میں نمایاں ہونے کے ساتھ اپنی ایک بلند تر جگہ بھی رکھتا ہے۔ ابوالنصر فارابی اور ابن الرشد دونوں اس زبان سے ناواقف تھے جس زبان کے فلسفے کی تصحیح و تہذیب میں مشغول ہوئے تھے انھوں نے تمام تر اعتماد ... کے ... تراجم پر

کیا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی تصحیح مکمل تصحیح نہ ہوسکی اور بعض غلط فہمیاں جو
جو عہد تراجم کے ابتدائی دور سے پیدا ہوگئی تھیں آخر تک دور نہ ہوسکیں
... لیکن البیرونی نے نظر و تحقیق کی بالکل دوسری راہ اختیار کی۔ اس نے
جن علوم کو اپنا موضوع نظر قرار دیا' انھیں خود ان کی زبانوں میں پڑھنے
کی کوشش کی۔ ہندوستان کے علوم کی اس نے جس قدر تحقیقات کی سنسکرت
کی تحصیل کے بعد کی۔ فارسی' خوارزمی اور جرجانی زبانیں اس کے لیے بمنزلہ
مادری زبانوں کے تھیں۔ اس لیے قدیم ایرانی تاریخ و سنین کی تحقیقات
میں اسے کسی درمیانی وسیلے کا منت پذیر نہیں ہونا پڑا۔ جہاں تک سریانی
اور یونانی زبانوں کا تعلق ہے' گو کوئی براہ راست تصریح ہمیں نہیں ملی
ہے لیکن الآثار الباقیہ میں اس نے اپنی تحقیقات کا جس پیرائے میں
ذکر کیا ہے' اس سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ غالباً ان دونوں زبانوں سے
ناواقف نہ تھا۔ عبرانی زبان سے اس کی ذاتی واقفیت کی تصریح خود اس
کے قلم سے نکلی ہوئی ہمیں مل گئی ہے۔ ظاہر ہے کہ جو شخص سنسکرت' یونانی'
سریانی' فارسی اور عبرانی زبانوں سے براہ راست واقفیت رکھتا ہو' اس
کی علمی حیثیت کے مقابلے میں الفارابی' بوعلی سینا اور ابن الرشد وغیرہم کو
لانا کسی طرح موزوں نہیں ہوسکتا۔ ان اکابر کا علمی پایہ کتنا ہی بلند
ہوتا تاہم ان کا علمی سرمایہ عربی ترجموں کے رحم پر تھا۔ وہ براہ راست
نظر و تحقیق کا کوئی ذریعہ نہیں رکھتے تھے۔ اس اعتبار سے اگر دیکھا جائے
تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ عربی کی پوری علمی تاریخ میں البیرونی کا مقام
یک قلم منفرد نظر آتا ہے۔" (ص ۶۵' ۶۴)

البیرونی کے بعض تسامحات

مولانا نے اس مقالے میں البیرونی کی صرف تعریف ہی نہیں کی بلکہ اس کے بعض تسامحات پر بھی

روشنی ڈالی ہے۔ لیکن اس باب میں انھوں نے البیرونی کی معذوری کو بھی نظر انداز نہیں کیا۔ اس کی معذوری کی اصل وجہ ہندوستان میں پھیلے ہوئے ان توہمات اور خرافات کو قرار دیا ہے، جنھوں نے مسلمات کا درجہ حاصل کرلیا تھا۔ ان کے علاوہ سیر و سیاحت کی مشکلات اور رسد و مشاہدے کے وسائل کی کمی یا بعض قیاسات کو بھی قرار دیا ہے۔ مثلاً سیلون کے قبتہ الارض ہونے کے بارے میں پھیلی ہوئی غلط فہمی میں البیرونی کے مبتلا ہو جانے کا ذکر کیا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں :

"عربی میں چونکہ فلکیات کے مباحث پہلے پہل ہندی علم ہیئت کے دروازے سے آئے تھے اور دوسری صدی ہجری میں موسی بن محمد الخوارزمی نے برہم گپت کی سدھانت کے مطابق علم ہیئت کے مباحث ترتیب دیے تھے۔ اس لیے یہ غلط فہمی عربوں میں بھی پھیل گئی اور انھوں نے سیلون کو قبتہ الارض کے نام سے پکارنا شروع کر دیا۔ البیرونی نے اگرچہ سیلون کے قبتہ الارض ہونے میں شبہ ظاہر کیا ہے اور اس بارے میں جو توہمات ہندوستان میں پھیلے ہوئے تھے، انھیں خرافات سے تعبیر کیا ہے، تاہم حساب کی اصلی غلطی پر وہ بھی متنبہ نہ ہو سکا کیونکہ اس زمانے میں سیر و سیاحت کے وسائل اور رصدی اعمال کے طریقے اس درجہ محدود تھے کہ اس طرح کی غلطیوں کی درستگی بآسانی نہیں کی جاسکتی تھی۔" (ص ۷)

مولانا نے البیرونی کے طول بلد اور عرض بلد کے بعض تسامحات کی نشان دہی بھی کی ہے لیکن اس کا سبب بھی بتا دیا ہے :

"ایک بڑی دشواری اسے یہ پیش آئی کہ ہندوستان کے شہروں کی باہمی مسافت کی نسبت راویوں کے بیانات بے حد مختلف تھے اور جمع تطبیق کا کوئی قابل وثوق ذریعہ موجود نہ تھا ... اس صورت حال کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ طرح طرح کی غلطیاں حساب میں سرایت کر جائیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس کی غیر معمولی کوشش و احتیاط بھی اسے صورت حال کے قدرتی نقائص سے نہ بچا سکی اور مباحث کے اندازوں میں غلطیاں واقع

ہو گئیں۔ مثلاً موجودہ پٹنہ تقریباً اسی محل پر واقع ہے جہاں قدیم عہد کا
پاٹلی پتر آباد تھا۔ پٹنہ کا طول بلد ۵۸-۱۲ اور عرض بلد ۲۵-۳۷ ہے۔
البیرونی پاٹلی پتر کا طول بلد ۱۰۸-۲۰ لکھتا ہے اور عرض ۲۲-۳۰۔ صاف
معلوم ہوتا ہے کہ اس بارے میں جو روایتیں اس تک پہنچی تھیں وہ
اصلیت کو صحت کے ساتھ واضح نہیں کرتی تھیں۔ اس نے بنارس سے
پاٹلی پتر تک کا فاصلہ بیس فرسخ عربی قرار دیا ہے اور بنارس سے اسے
پورب میں ہٹا ہوا تصور کیا ہے۔ حالانکہ یہ دونوں باتیں صحت سے دور ہیں۔
ایسا ہی فرق گنگا ساگر کے محل وقوع میں بھی پڑ گیا۔ کیونکہ صحیح فاصلہ اور
صحیح جہت اس کے علم میں نہ آسکی۔" (ص ۸۰)

البیرونی کے تسامحات کے سلسلے میں مولانا نے سیلون کے بارے میں کتاب الہند باب ۳۰ کی مثال دی ہے کہ اس وقت تک ہندوستان کے لوگوں کے دماغوں میں پراتوں اور رامائن کی کہانیوں نے ایسا رسوخ حاصل کر لیا تھا کہ نہ صرف عام لوگوں کا بلکہ پنڈتوں تک کا عام خیال یہی تھا کہ لنکا میں عفریت بستے ہیں اور انسان کا وہاں جاکر زندہ واپس آنا بہت دشوار ہے۔ اس وقت تک عرب سیاحوں کے قدم بھی سیلون کی سیر و سیاحت سے آشنا نہ ہوئے تھے۔ وہ اسے سنگل دیپ کے نام سے پہچانتے تھے اور اس کے ساحل سے گزرتے ہوئے ساحلی مقامات کی بعض پیداوار بھی حاصل کر لیتے تھے لیکن وہاں کے لوگوں سے راہ و رسم پیدا کرنے کی کوئی صورت اس وقت تک نہ نکلی تھی، اس لیے افسانوی روایات ان میں بھی پھیل گئی تھیں اور وہ ہندو افسانے کے متوہمہ قلعے کے بارے میں خیال کرتے تھے کہ وہ اسی مقام کے کسی حصے میں ہے۔ البیرونی ان افسانوں سے جو تاریخ کے مسلمات کی طرح مشہور تھے، دھوکے میں پڑ گیا۔ مولانا لکھتے ہیں :

"البیرونی نے عرب سیاحوں کی زبانی ایک اور پُراسرار جزیرے کا حال
نقل کیا ہے، جہاں سے وہ اپنے جہازوں پر لونگ (قرنفل) بار کیا کرتے
تھے اور پھر لکھا ہے عجب نہیں وہی جزیرہ لنکا ہو اور پھر لنکا اور لونگ کی
لفظی مشابہت سے دھوکا کھا کر اس غلط فہمی میں پڑ جاتا ہے کہ "لونگ"

لنکا سے مشتق ہوا ہے۔ حالانکہ لونگ کو لنکا سے کوئی تعلق نہیں۔ اس
نے کتاب الہند کے اسی باب میں ہندو افسانے کے متخیلہ قلعے کا جس کی
کوئی اصلیت نہ تھی، ایک نقشہ بھی دیا ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ ہندو افسانوں میں لنکا اور سنگل دیپ کو دو
الگ الگ مقاموں کی شکل دی گئی ہے۔ اس نے القانون کی جدول میں
لنکا اور سنگل دیپ کے لیے دو مختلف درجے متعین کیے ہیں، جو جدول خط استوار
بلد عرض کے مقامات کی بنائی ہے، اس میں لنکا کا طول بلد ۔۔ الکھا ہے
پھر ان مقامات کی جدول میں جو اقلیم اول اور خط استوار کے درمیان واقع
ہیں، سنگل دیپ اور سراندیپ کا ذکر کیا ہے اور اس کا ۱۲۰ اور عرض بلد
۱۰ درجے کا لکھا ہے۔ وہ لنکا کو مجہولات میں سے قرار دیتا ہے مگر سنگل
دیپ کو مجہول نہیں کہتا۔ اسے بحر ہرکند کے جزائر میں شمار کرتا ہے۔ بہر حال
وہ اس مقام کی صحیح تحقیق نہ کر سکا۔" (ص ۸۰)

ایک اور مقام پر "سند ہند" کی اصل سمجھنے میں البیرونی کے تسامح کی طرف بھی مولانا نے توجہ دلائی ہے۔ اس موقع پر لسانیات کی ایک چھوٹی سی تحقیق بھی مولانا نے پیش کر دی ہے۔ اس قسم کی تحقیق کی یہ کوئی واحد مثال نہیں۔ متعدد مقامات پر اس قسم کی تحقیقات سامنے آتی ہیں۔ مولانا لکھتے ہیں :

"سدھانت کے معنے سنسکرت میں علم و معرفت کے ہیں۔ نیز اس کا اطلاق
علم و فن کے کسی خاص مذہب اور اصول پر بھی ہوتا ہے۔ پس "براہم سپھت
سدھانت" کے معنے ہوئے علم ہیئت کا وہ مذہب جو براہم گپت کی طرف
منسوب ہے۔ عربوں نے نام کا بقیہ جزو حذف کر دیا اور پھر "سدھانت" کو
جس کی مخلوط "دال" ان کی زبان کے لیے بہت ثقیل تھی "سند ہند" بنا لیا۔
البیرونی پر اس لفظ کی اصلیت مشتبہ ہو گئی تھی۔ اس کا خیال "سدھانت"
کی طرف نہیں گیا بلکہ ایک دوسرے سنسکرت مادے "سدھاند" کی طرف
چلا گیا۔ سدھاند کے معنے استقامت یعنی سیدھے ہونے کے ہیں اور

اسی سے پراکرت زبانوں میں "سدھ" اور "سیدھے" کا لفظ بنا ہے۔
چنانچہ کتاب الہند میں وہ لکھتا ہے کہ عربوں میں "سند ہند" کے نام سے
جو مذہب مشہور ہوا وہ دراصل "سدھانت" ہے یعنی ایسی بات جس میں
کسی طرح کی کجی نہ ہو۔" (ص ۵۶)

اسی طرح ہندوستان کے مقام "اجین" کے عربی تلفظ اور پھر تصحیف کے عمل سے مطالب کے فہم میں پیچیدگیاں پیدا ہوگئیں حتیٰ کہ ایک وقت آیا، جب اس کے معنی یکسر بدل گئے۔ مولانا نے اس کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ (صفحات ۵۸، ۵۹)

بعض مباحث کی تحقیق

مولانا نے البیرونی کی زندگی کے بعض حوادث و مصائب سے متعلق اس کے اشارات کی وضاحت اور ان کی تحقیق بھی کی ہے۔ مثلاً ہندوستان میں اس کے مقاماتِ سفر و سیاحت اور محمود غزنوی سے اس کے تعلقات کی نوعیت کے بارے میں مولانا نے جو کچھ لکھا ہے وہ تحقیق کی اچھی مثالیں ہیں۔

بعض مقامات پر مولانا نے البیرونی کے بیان کو نقل کر دینے یا اس کی خصوصیت کی طرف توجہ دلانے ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس پر مزید اضافہ کر کے اسے مدلل اور مبرہن کر دیا ہے۔ اس قسم کا ایک مقام "سنگ بدد" کی بحث (ص ۹-۱۰۷) میں آیا ہے۔ البیرونی نے اس مسئلے پر جو کچھ لکھا مولانا نے اس کے تعارف میں ایک خاص بحث کا اضافہ کیا ہے۔ اب یہ ایک مختصر سا مستقل مبحث اس مقالے میں ہے جس سے اس مسئلے کے اطراف و جوانب سامنے آجاتے ہیں۔

مولانا کا حسنِ نگارش

مولانا آزاد کے اس مقالے میں اگرچہ ان کا قلم علمی مباحث کے زیر اثر رک رک کر چلا ہے اور انشاپردازی کا حسن اگرچہ غبارِ خاطر کے درجے کو نہیں پہنچتا لیکن ان کے قلم کی ندرت کاری کا عالم یہ ہے اور اسلوب کی جلوہ طرازی ایسی ہے کہ وہ نگاہ جمال آشنا اور دیدۂ حسن پرست کو بار بار اپنی جانب متوجہ کر لیتی ہے۔ اس مقالے سے اس کی چھوٹی بڑی بہت مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ یہاں مشتے

نمونہ از خروارے صرف چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں :

"جو مایوسی ایلیٹ کے حصے میں آئی تھی وہ آگے چل کر ان تمام مستشرقوں کے حصے میں آنے والی تھی جو ایلیٹ کے نقشِ قدم پر قدم اٹھانے والے تھے۔" (ص ۴۵)

"بطلیموس کے جغرافیے کی تدوین کے بعد طرح طرح کے انقلابوں سے دنیا دوچار ہوئی۔ بہت سے پرانے شہر مٹ گئے اور ان کی جگہ نئے نئے شہر آباد ہو گئے۔ بعض دریاؤں کی دھاروں نے اپنی قدیم راہیں بدل دیں اور نئی نئی راہوں پر چلنے لگے۔ اسلام کے ظہور کے بعد انقلابِ حال نے ایک دوسرا ورق اُلٹا اور ایشیا اور افریقہ کی بہت سی آبادیاں کچھ سے کچھ ہو گئیں۔ عراق میں قدیم ایرانی شہنشاہی کا دارالحکومت ویران ہو گیا اور بصرہ، کوفہ اور بغداد کے ناموں سے نئے شہر بس گئے۔ مصر میں "منفس" کی جگہ "فسطاط" نے لی اور ایران میں "استخر" کی جگہ "شیراز" نے سر اُٹھایا۔ مراکش، اسپین، وسط ایشیا اور سندھ میں بھی نئی عربی آبادیاں نمایاں ہوئیں اور جغرافیے کے نقشوں میں بے شمار نئے مقامات اور نئے نام پیدا ہو گئے۔ ان آبادیوں کے جغرافیائی محل کا تعین قدیم یونانی معلومات نہیں کر سکتی تھیں اور ضروری تھا کہ نئی تحقیقات کے ذریعے ان کے اطوال و عروض متعین کیے جائیں۔" (ص ۷۲)

"البیرونی نے اپنی علمی جدوجہد ہر طرح کے موافق و مخالف حالات میں یکساں عزم و ہمت کے ساتھ جاری رکھی اور وقت کا کوئی ہنگامہ اس کے ذوقِ تحقیق کی طلب گاریوں پر غالب نہ آسکا۔" (ص ۹۱)

"جس وقت خوارزم کی سرزمین قتل و نہب کا یہ کھیل کھیل رہی تھی' البیرونی اس کی آبادیوں کے باہر ایک گاؤں کے میدان میں اپنی رصد بندیوں کے پُرسکون اعمال میں مشغول تھا۔ جس دن امیر مامون نے کاث کے شاہی محل میں ابوعبداللہ کو گرفتار کیا' اسی دن البیرونی نے اپنی رصدگاہ کو ایک نئے دائرۂ قطر اور اس کے متعلقہ آلات سے آراستہ کیا تھا اور زمانے سے صرف اتنی مہلت کا آرزومند تھا کہ اسے اپنے رصدی عملیہ کے نتائج قلمبند کرنے کا موقع مل جائے۔ وما احسن ما قیل بالفارسیہ:

نہ گویم اے فلک کز کجروی ہایت تو برگردی
شب وصل ست خواہم این قدر آہستہ ترگردی

لیکن افسوس ہے زمانے کے بے رحم انقلابات نے اسے اتنی مہلت بھی نہ دی"۔ (ص ۹۲)

"علوم فلکیہ کی تاریخ کا یہ ایک مسلمہ واقعہ ہے کہ علم ہیئت اور فن نجوم یعنی سعادت و نحوست کواکب کے فن کا باہمی فرق مدتوں تک غیر واضح رہا۔ جو امتیازی خط دونوں کو ایک دوسرے سے الگ کرتا ہے' وہ قدیم زمانے میں اتنا باریک تھا کہ عام نگاہیں بہت کم اسے محسوس کر سکتی تھیں اور اکثر ایسا ہوتا تھا کہ ہیئت کے ماہر کو فن نجوم کا ماہر سمجھ لیا جاتا تھا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ابومحمود الخجندی' جابر البتانی' ابومعشر الفلکی' عمر خیام' نصیر الدین الطوسی وغیرہم جنھیں فن نجوم کے اوہام و خرافات سے کوئی دور کا بھی تعلق نہ تھا' محض اس لیے نجومی مشہور ہو گئے کہ لوگوں نے ان کی نگاہیں ستاروں کی طرف اٹھی ہوئی دیکھی تھیں اور وہ خیال کرتے تھے کہ ستاروں کی حرکات کا مطالعہ صرف اس لیے کیا جاسکتا ہے کہ فن نجوم کا اعتقاد اسی رُخ پر لے جاتا ہے۔ نظامی سمرقندی اور صاحب نگارستان نے البیرونی کی نسبت جو حکایتیں لکھی ہیں' ان کے اندر بھی

یہی غلط فہمی کام کر رہی ہے۔ البیرونی کے بے لاگ علمی دماغ کا تو یہ حال تھا کہ جس شخص کو ریاضی وہیئت کے ساتھ فن نجوم کے اعمال واحکام کے ساتھ بھی دلچسپی ہوتی، وہ اس کے بیانات کو شک وشبہ کی نگاہ سے دیکھنے لگتا۔ کیونکہ وہ خیال کرتا کہ بہت ممکن ہے فن نجوم کے عقیدے سے اس کا رصدی عمل غیر محسوس طریقے پر متاثر ہوگیا ہو۔ چنانچہ اس نے نیشاپور کے طول بلد کی بحث میں منصور بن طلحہ کی تصریح کو صرف اس لیے مشکوک ٹھہرایا کہ "کان مولعا بعلم النجوم" وہ علم نجوم سے دلچسپی رکھتا تھا۔ لیکن زمانے کی غلط اندیشیوں کا یہ تصرف دیدنی ہے کہ ایسا محتاط شخص بھی نجومی ہونے کے اتہام سے محفوظ نہ رہ سکا، وللہ در من قال

مریم ایں را تحمل شد و عیسیٰ بر داشت" (ص ۹۸)

"یہ روایت کہ سلطان محمود نے البیرونی کی جان بخشی اس کے نجومی ہونے کے خیال سے کی، صحیح ہو یا نہ ہو، لیکن سلطان کی دماغی استعداد پیش نظر رکھتے ہوئے ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ البیرونی کے علمی مقام کی اندازہ شناسی کے لیے وہ قطعاً غیر مستعد تھا اور اس کے فلکی اعمال کے ذوق و انہاک کو صرف اس صورت میں دیکھ سکتا تھا کہ اسے نجومی تصور کرے۔ اس سے زیادہ کے لیے اس کے پاس کوئی دماغی استعداد نہ تھی۔ اس صورت میں بھی ہمیں البیرونی کے احساسات کی تلخی اور مایوسی صاف صاف نظر آجاتی ہے۔ ایک ایسے بادشاہ کی سرپرستی اسے کیونکر مطمئن اور خوش حال کر سکتی تھی جو ریاضیات اور ہیئت کے ایک باکمال شخص کی قدر شناسی کے لیے کوئی ذہنی استعداد نہیں رکھتا تھا اور اگر قدر شناسی کے لیے آمادہ بھی ہوا تھا تو صرف اس لیے کہ اسے فن نجوم کے اوہام وخرافات کے اعتقاد سے متہم تصور کرے۔" (ص ۹۹)

مولانا کا حُسنِ ترجمہ

اس مقالے میں حسنِ ترجمہ کی بھی متعدد مثالیں سامنے آتی ہیں۔ مولانا کے نوکِ قلم سے عربی کی طویل طویل عبارتوں کا ترجمہ جگہ جگہ پر اس مقالے میں دیکھنے میں آتا ہے۔ ترجمے میں چونکہ قلم دوسرے کے فکر و مفہوم اور اسلوب کا پابند ہوتا ہے اس لیے ترجمے کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہوتے ہوئے انشا پردازی کا میدان تنگ رہتا ہے اور کوئی ایسا مترجم جو بہ یک وقت اور یکساں طور پر دونوں زبانوں کا ذوق آشنا نہ ہو اور نظر و عبور میں اپنا ایک بلند مقام نہ رکھتا ہو، کامیاب نہیں ہو پاتا۔ وہ فکر و مفہوم پر نظر رکھتا ہے تو سر رشتہ اسلوب و نگارش ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے اور ترجمے کی زبان کے اسلوب و انشا کے حُسن و زیبائش کو توجہ کا مرکز بناتا ہے تو مصنّف کے فکر و مفہوم اور اسلوب سے دور جا پڑتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس میدان میں بہت کم ادیب کامیاب ہوتے ہیں۔ مولانا آزاد کا شمار ان مستثنیٰ شخصیات میں ہوتا ہے جو ایک مصنّف کے افکار و مفہوم کی صحیح ترجمانی کے ساتھ اسلوب کے معیار اور نگارش کے حُسن کو بھی ترجمے کی زبان میں نہ صرف برقرار رکھتے ہیں بلکہ اسے چار چاند لگا دیتے ہیں۔ چنانچہ مولانا کے حسن کی سحر انگیزی اور نگارش کی دل آویزی کا جو عالم ہم ان کی تحریر میں دیکھتے ہیں وہ ان کے ترجمے میں بھی موجود ہے۔

بعض ضمنی مباحث

اصل مباحث کے علاوہ بے شمار ضمنی افکار و مباحث بھی اس مقالے میں آ گئے ہیں۔ ان میں سے بعض ایسے افکار بھی ہیں کہ مولانا کی کسی اور تحریر میں ان کی تلاش بے سود ہے۔ مثلاً ترکی میں قومی زبان کے رسم الخط کی تبدیلی کے اقدام کی سنگینی پر تبصرے میں مولانا کی فکر کا جو گوشہ پہلی بار تاریخ کی روشنی میں آیا ہے یا کم سے کم میرے مطالعے کے سفر یہ مقام پہلی بار میری نظروں نے دیکھا ہے۔ اس کے چند جملوں میں عبرت اور سبق آموزی کے کتنے ہی دفتر سمٹ آئے ہیں:

"حکومت ترکی نے حروف کی تبدیلی کا فیصلہ جن اصلاحی مقاصد کے ماتحت
کیا، اس کی نسبت یہاں اظہار رائے کی ضرورت نہیں ہے لیکن کوئی

اصلاح کتنی ہی اہم ہو اگر اس کے غلو کو مجنونانہ انتہا تک پہنچا دیا جائے گا
تو وہ اصلاح اصلاح نہیں رہے گی، بجائے خود ایک افساد بن جائے
گی۔ حروف کی تبدیلی کا کام بغیر اس کے بھی انجام پاسکتا تھا کہ عربی حروف
ملک سے جلاوطن نہ کر دیے جاتے اور عربی کتابوں کی طباعت کو جرم
نہ قرار دیا جاتا۔" (ص ۵۴)

اسی طرح استنبول اور قونیہ کے کتب خانوں کی تاریخ، ان کے انتشار کی کہانی، پھر دوبارہ ان کی ترتیب کی روداد کی تفصیلات جو مولانا نے بیان کی ہیں، وہ اس کتاب کے موضوع سے الگ ایک مستقل اور دلچسپ موضوع ہے۔ اسی طرح البیرونی کی القانون المسعودی کی جدول کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ کرنے کے لیے مولانا نے البیرونی سے پہلے عربی میں فن جغرافیہ اور علم ہیئت کے آغاز و ارتقاء پر نظر ڈالی ہے۔ اس کے بغیر البیرونی کی تحقیقات کی علمی حیثیت کا صحیح اندازہ نہیں کیا جاسکتا تھا۔ اس سلسلے میں عربی میں ہیئت کی پہلی کتاب، اس کی تصنیفی حیثیت، اس کے مباحث، اس کی خصوصیات، اس کی غلطیاں، ہندوستانی کلپ کا حساب، ہندی یگ اور مہایگ، قبتہ الارض کی بحث، علم ہیئت کی مختلف شاخوں میں کام کا ذکر، عربی میں دنیا کے پہلے نقشے کی تشکیل اور اس کی خصوصیات کا ذکر اور ہندی حساب کی غلطیاں، یہ تمام مباحث ایسے ہیں جو اس مقالے کو ایک خاص معیار کی تحقیق اور تصنیف کا کارنامہ بنا دیتے ہیں۔ اسی طرح علوم فلکیہ کی تاریخ کی یہ غلط فہمی کہ بہت سے ایسے لوگوں کو جن کا تعلق علم نجوم سے نہ تھا لیکن انھیں نجومی سمجھ لیا گیا۔ اس بحث کا تعلق بھی مقالے کے خاص دائرے سے نہ تھا لیکن مولانا کے قلم کی یہ خصوصیت کہ وہ دوران بحث میں اصل مبحث کے علاوہ بہت سے ضمنی و ذیلی مباحث پر روشنی ڈالتے ہوئے آگے بڑھتے ہیں اور آخر میں بحث کے تمام اطراف و جوانب کو سمیٹ کر پھر اسی نقطے پر لے آتے ہیں، جسے وہ پہلے سے اپنے مقاصد تحریر کا مرکز قرار دے چکے ہوتے ہیں۔ اس مقالے میں مولانا کی یہ خوبی متعدد مقامات پر نمایاں ہوئی ہے۔ مولانا نے بحث کو مختلف گوشوں اور سمتوں میں پھیلا پھیلا کر سمیٹ لیا ہے اور قاری کے ذہن میں مطالب کے شیرازے کو کئی جگہ بکھیر دینے کے باوجود بحث کے اصل نقطے کو نظر سے اوجھل نہیں ہو جانے دیا ہے۔

اصطلاحات کا استعمال

کسی علم وفن کی کتاب میں اصطلاحات کے استعمال سے اسلوب میں ایجاز و اختصار کا حُسن پیدا ہوجاتا ہے، لیکن ایک مصنف کے نظر وعبور کی یہ آزمائش گاہ بھی ہے۔ ایک اصطلاح کا غلط یا خلاف محل استعمال تمام مطالب کو خبط کر دینے کے لیے بھی کافی ہوتا ہے۔ اس مقالے میں اصطلاحات کا استعمال مولانا کے اسلوب کی خوبی اور نظر وعبور کے ثبوت کی صورت میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ یہ بات کہنے کی ضرورت نہیں کہ مولانا کو جغرافیے اور ہیئت سے شروع ہی سے دلچسپی تھی اور زندگی کے بعد کے کسی دور میں بھی شاید ہی وہ ان علوم کے مطالعے سے بے نیاز رہے ہوں۔ اس کا اندازہ کچھ اس مقالے کے مطالعے ہی سے لگایا جا سکتا ہے کہ مولانا نے جغرافیے کی بہت سی اصطلاحات کو استعمال کیا ہے اور اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ نہایت (قطعیت) کے ساتھ اور برمحل استعمال کیا ہے۔ مولانا کی اس خوبی نے مقالے میں ایک خاص علمی شان پیدا کر دی ہے۔ اس سے اسلوب میں ایجاز کا حُسن اور دلربائی کی خوبی بھی بڑھ گئی ہے۔

آخری نظر

البیرونی کے بارے میں مولانا کی یہ پہلی اور آخری تحریر نہیں۔ جس طرح مولانا کا مطالعہ ان کی پوری زندگی میں پھیلا ہوا ہے اور ادبی زندگی کے آغاز سے آخر دورِ حیات تک البیرونی اور اس کے علوم و افکار مولانا کے مطالعے کا موضوع رہے ہیں اسی طرح اس کا تذکرہ بھی مولانا کے قلم سے مختلف ادوارِ حیات میں ہوتا رہا ہے۔ ۱۹۰۴ء میں البیرونی کی تصنیف القانون المسعودی کے مطالعے کے لیے بے چین نظر آتے ہیں لیکن اس کے لیے انھیں کامل دو سال کے شب و روز کا شمار کرنا پڑا۔ پھر جب انتظار کی یہ مدت پوری ہوئی تو کتب خانے میں لائبریرین کی حیثیت سے ان کے دوست بھی آ چکے تھے۔ یہ دورِ انتظار و التوا ختم ہوا تب ۱۹۰۶ء میں القانون مولانا کے مطالعے میں آئی اور ایک مدت تک ان کے پاس رہی۔ الہلال کی مجلدات میں متعدد مضامین میں البیرونی اور اس کے علوم و افکار کا ذکر یا حوالہ آیا ہے۔ سب سے آخر میں مولانا کے ادبی شاہکار غبارِ خاطر (آخری خط مورخہ ۱۶ ستمبر ۱۹۴۳ء)

میں دو مقام پر البیرونی اور اس کی کتاب الہند کا ذکر آیا ہے۔ ایک ہندوستان کے فنونِ لطیفہ سے عربوں کی عدم دلچسپی کے اسباب کے ضمن میں، جہاں مولانا نے البیرونی کے عمل سے استدلال کیا ہے کہ اس نے کتاب الہند میں ہندوؤں کے تمام علوم وعقائد پر نظر ڈالی ہے، مگر موسیقی کا اس میں کوئی ذکر نہیں، پھر اس تغافل کا خود ہی جواب بھی دیا ہے کہ غالباً اس تغافل کی وجہ کچھ تو یہ ہوگی کہ علوم عقلیہ کے شوق واشتغال نے اس کی بہت کم مہلت دی کہ فنونِ لطیفہ کی طرف توجہ کرتے اور کچھ یہ بات بھی ہوگی کہ عربوں کا ذوقِ سماع ہندوستان کے ذوقِ سماع سے اس درجہ مختلف تھا کہ ایک کے کان دوسرے کی نواؤں سے بمشکل آشنا ہو سکتے تھے۔ دوسرے جانوروں پر راگ کے اثرات کے ضمن میں البیرونی نے کتاب الہند میں راگ کے ذریعے شکار کے طریقوں اور بندروں پر رامائن کے بعض اشعار کی تاثیر کا ذکر کیا ہے۔ مولانا نے البیرونی کی معلومات نقل کر کے اس بات پر تعجب کا اظہار کیا ہے کہ زمانۂ حال کا علم الحیوان نغمہ سرائی کی تاثیر کی واقعیت تسلیم نہیں کرتا اور تاثرات کے مشاہدات کو دوسری علتوں پر محمول کرتا ہے۔ آخر کے چند جملوں میں مولانا نے اپنے مطالعے کی دنیا کا ایک دریچہ کھول دیا ہے جس سے جھانک کر ہم یہ دیکھ لے سکتے ہیں کہ جہانِ علم وفضل کا ایک گوشہ یہ بھی ہے۔ ◆◆

سرسیدؔ، ابوالکلام اور علی گڑھ

ضیاء الحسن فاروقی

سرسید کے طرزِ فکر کو ہم روایت سے بغاوت کا زاویۂ نگاہ کہہ سکتے ہیں۔ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ زاویۂ نظر مسلمانوں کی مذہبی و فکری تاریخ میں کوئی نئی بات نہ تھی۔ فکر و نظر کا یہ رجحان ہم کو راسخ الاعتقادی اور غیر راسخ الاعتقادی دونوں حلقوں میں کسی نہ کسی روپ میں ملتا ہے اس لیے اگر ہم یہ کہیں تو کچھ ایسی بے جا بات نہ ہوگی کہ سرسید بھی ان میں سے ایک خاص روایت کا سہارا لے کر انیسویں صدی کے ہندوستان کے مسلمانوں میں اپنی مذہبی روایات کو جانچنے اور فکری سطح پر جدید تہذیب کے چیلنجوں کا جواب دینے کی ضرورت اور اہمیت کا احساس بیدار کرنا چاہتے تھے۔

سرسید نے مذہبی اصلاح کے رجحان کو جسے سید احمد شہید اور شاہ اسمٰعیل شہید نے ایک تحریک کی شکل دے دی تھی، بڑے اعتماد کے ساتھ اپنایا اور اپنی اصلاح و تجدید کی ہمہ گیر تحریک میں اس طرح محوری حیثیت دی کہ اس میں تقلیدی مذہب کے لیے کوئی گنجائش نہیں رہی۔ یہاں یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ سرسید میں فکر و عمل کی نئی راہ تلاش کرنے کا جذبہ کیوں پیدا ہوا؟ کیا یہ ان سیاسی تبدیلیوں کا صرف ایک ردِعمل تھا، جو ۱۸۵۷ء کے بعد رونما ہوئیں، اور کیا وہ ان تبدیلیوں سے واقعی اتنا مرعوب ہو گئے تھے کہ انھیں اپنے ماضی کی روایات کے ایک بڑے حصے پر خرافات کا گمان ہونے لگا۔ ہمارے خیال میں نہ تو یہ ردِعمل تھا اور نہ مرعوبیت، بلکہ جدید دور کے فکری و تہذیبی چیلنجوں کا گہرا احساس تھا۔ اسی احساس اور نوع بہ نوع امکانات سے معمور نئی صورتِ حال نے

ان کے طرزِ فکر کو بالکل بدل دیا اور انھوں نے یہ نکتہ پا لیا کہ جدید دور میں اگر ایک باوقار زندگی گزارنی ہے تو تہذیب کے پرانے تصور کو بدلنا ہوگا۔

تہذیب کے کسی پرانے تصور کو بدلنے کے لیے سماجوں کو نشاۃ ثانیہ اور اصلاح و تجدید کے سخت مرحلوں سے گزرنا پڑتا ہے۔ اُنیسویں صدی کے ہندوستان کے مسلم سماج کو ایک ایسے ہی سخت مرحلے سے گزرنا تھا لیکن اس راہ کی ایک بڑی مشکل یہ تھی کہ ایک بدیسی، غیر مسلم اور سامراجی اقتدار کی قلمرو میں یہ راہ طے کرنی تھی، اور یہ اقتدار ایک ایسی تہذیب و تمدن کا ترجمان اور مبلغ تھا جس کی علمی، فکری، مذہبی، ادبی و فنی اور اخلاقی و مادی قدریں مسلم سماج کی اقدار سے بالکل مختلف تھیں۔ سر سید کی عظمت اس بات میں ہے کہ انھوں نے وقت کی اس مشکل پر چلنے کا عزم کیا اور اس کے لیے ایک طرزِ فکر اور لائحۂ عمل متعین کیا۔

بعض لوگ یہ کہہ کر سرسری گزر جاتے ہیں کہ تہذیب میں مذہبی اثرات بھی کام کرتے ہیں۔ لیکن ہمارا خیال ہے کہ عقیدہ علم و ہنر اور سماجی تنظیم تہذیب کے تین بنیادی عنصر ہیں اور یہ انسان عمل اور ردِ عمل، اخلاق، معاملات، معاشرت، تمدن، صرفِ اوقات، علوم و فنون اور سماجی و معاشی اداروں، غرض تمام انسانی سرگرمیوں پر اثر انداز ہوتے ہیں، ان کی راہ متعین کرتے ہیں اور دوسرے عناصر، مثلاً جغرافیائی، تاریخی، نسلی اور لسانی خصوصیات کی آمیزش سے اعلیٰ درجے کی ثقافت کی تعمیر کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں یہاں یہ جان لینا ضروری ہے کہ تہذیب کا وہ حُسن جسے ہم انسانیت کہتے ہیں عقیدے ہی کا رہینِ منت ہے۔ اسی سے اخلاق، معاملات اور معاشرت نکھرتی ہے اور اسی سے ہم میں "انسانیت اور وحشیانہ پن" میں تمیز کرنے کا شعور پیدا ہوتا ہے۔ یہیں یہ بات بھی کہہ دی جائے تو مناسب ہے کہ ہر عقیدے کی کوئی نہ کوئی میٹافزکس (Metaphysics) ضرور ہوتی ہے، یعنی ہر عقیدے میں ماورائیت کا ایک تصور ہوتا ہے۔

سر سید مسلم سماج کو "مہذب" بنانا چاہتے تھے اور ان کی دشواری یہ تھی کہ بقول ان کے:

> "ہمارے یہاں تمام رسمیں اور عادتیں مذہب سے ایسی مل گئی ہیں کہ بغیر مذہبی بحث کے ایک قدم بھی تہذیب اور شائستگی کی راہ میں نہیں چل سکتے۔۔۔
> ہم مجبور ہیں کہ تہذیب و شائستگی اور حُسنِ معاشرت سکھانے میں ہم کو

مذہبی بحث کرنی پڑتی ہے"۔[1]

یہ صورت نہ ہوتی تو کیا جدید علوم کی تعلیم کے رواج سے جو مغربی تہذیب کے پھیلاؤ کے ساتھ ترقی کر رہے تھے اور مغربی افکار کے ترجمان تھے، ہندوستان کے مسلم معاشرے کی زمین میں جس میں مشرقی تہذیب کے خدوخال نمایاں اور بنیادی حیثیت رکھتے تھے، جدید تہذیب کا پودا مغرب سے لاکر جوں کا توں لگایا جاسکتا تھا؟ ہمارے خیال میں اگر یہ ہوسکتا تو ایم۔اے۔او۔ کالج اور بعد میں مسلم یونیورسٹی کے ذریعے یہ کام پورا ہوچکا ہوتا اور یہ نہ کہا جاتا کہ ایم۔اے۔او۔ کالج سرسید کے خواب کی ادھوری تعبیر تھی۔ کالج کے قیام کے لیے انھیں حالات سے مفاہمت کرنی پڑی اور مذہبی و تہذیبی اصلاح کا جو ایک بڑا کام انھوں نے شروع کیا تھا، وہ جاری نہ رکھا جاسکا۔

اوپر کہا جاچکا ہے کہ سرسید کی ایک مشکل یہ تھی کہ انھیں مسلمانوں میں مذہبی و تہذیبی اصلاح کا کام ایک غیر مسلم حکومت کو "شرعی" جواز (Legitimacy) کا شرف بخش کر کرنا تھا اور حکومت ان غیر مسلموں کی تھی جن سے مسلمانوں کی کشاکش اور جنگ کی ایک تاریخ تھی۔ اب گویا نہ صرف مذہبی و تہذیبی روایت سے بغاوت کا مسئلہ تھا، بلکہ عالم اسلام میں عیسائی یورپ سے، اور ہندوستان میں خاص طور پر انگریزوں سے مخالفت کی جو روایت تھی اس سے بھی بغاوت کا معاملہ تھا۔ اس لیے سرسید نے مسلمانوں کی مذہبی و تہذیبی اصلاح اور سیاست میں انگریزوں سے سمجھوتے اور تعاون کی آواز جب بلند کی تو علماء اور قدیم طرز کے لوگوں کے ایک بڑے طبقے کی طرف سے کسی نہ کسی شکل میں ان کی مخالفت ہونے لگی لیکن رفتہ رفتہ سیاست اور جدید تعلیم کے محاذ پر ان کے حامیوں کی تعداد بڑھتی رہی، لیکن ان حامیوں میں بہت ہی کم ایسے ہوں گے جنھوں نے ان کے مذہبی خیالات اور دینی اصلاح کے کام کی تائید کی ہو۔

جدید ہندوستان کی تاریخ کا یہ واقعہ یادگار رہے گا کہ اصلاح مذہب و معاشرت سے متعلق سرسید کے خیالات کا اثر ایک تنگ نظر، متعصب اور مقلد خاندان کے ایک ایسے فرد پر پڑا جس نے کچھ عرصے تک سرسید کا مقلد اور معتقد رہنے کے بعد مذہب و سیاست میں اپنی راہ الگ نکالی اور سرسید ہی کی طرح اپنے طرزِ فکر اور فکر و عمل کے گہرے نقوش نہ صرف مسلمانوں کی تاریخ میں بلکہ ہندوستان کی قومی تاریخ میں ہمیشہ کے لیے ثبت کردیے۔ ہماری مراد مولانا ابوالکلام آزاد سے

ہے۔ مولانا نے اپنی ذہنی زندگی اور سرسید کے گہرے اثرات کا اعتراف بڑے کھلے دل سے کیا ہے۔

مولانا کی عمر ابھی چودہ پندرہ برس ہی کی رہی ہوگی کہ مطالعے کے "کاروبارِ شوق" نے انھیں سرسید کی کتابوں اور تحریروں تک پہنچا دیا اور پھر خود مولانا ہی کے الفاظ میں :

"سرسید کی تصنیفات کا شوق بتدریج اس طرح دل و دماغ پر چھا گیا کہ اب کوئی تصنیف ان کی تصنیف کے سامنے آنکھوں میں نہیں جچتی تھی۔ شوق نے ارادت وعقیدت کی شکل اختیار کرلی اور یہ ہوا کہ ایک عقیدت مند کی طرح جو اپنے شیخ و مرشد کے ملفوظات کے ایک ایک لفظ کو دل وجان دے کر خریدنا چاہے، ان کی تصنیفات کا ہر ورق و صفحہ میں نے نہایت جدوجہد کر کے حاصل کیا"۔[۲]

"سرسید کی تصنیف کے مطالعے نے علوم جدیدہ سے نہ صرف آشنا کیا بلکہ ان کا شائق وگرویدہ بنا دیا تھا۔ میری زندگی اب چل نہیں رہی تھی، بہہ رہی تھی۔ تمام قدیم چیزیں حقیر وذلیل ہو چکی تھیں۔ علوم جدیدہ (یہ ترکیب سرسید مرحوم ہی کی ہے) اور ہر وہ چیز جو ان کی طرف منسوب ہو، میرے قلب وذہن کے لیے بمنزلۂ معبود کے تھی"۔[۳]

سرسید ہی کی طرح مولانا کے کاروانِ فکر کی پہلی منزل وہابیت ہی کی پیش آئی تھی، یعنی پہلے تقلید کی زنجیروں سے ان کے پاؤں آزاد ہوئے اور آزادیٔ فکر کی منزل آئی۔ لیکن ابھی اُس نے بے قیدی ومطلق العنانی کی صورت اختیار نہیں کی تھی۔ شکوک وشبہات پیدا ہو رہے تھے اور قلب و ذہن کی دنیا ایک اضطراب وشدید بے چینی کی زد میں تھی کہ ٹھیک اسی ذہنی کیفیت کے دوران سرسید کی تحریریں ان کی نظر سے گزریں تو بالکل ایک نئی دُنیا نظر کے سامنے آگئی اور جیسا کہ انھوں نے لکھا ہے کہ ایسا محسوس ہوا:

"کوئی بھی اسلام کی اصلی حقیقت یا سرسید کی اصطلاح میں 'ٹھیٹ' اسلام سے آشنا نہیں۔ قرآن کے اصلی معارف اور مذہب کی اصلی

تعلیمات تو وہ ہیں جن کے چہرے پر سے تیرہ سو سال بعد اس مجدد اعظم
(جیسی کہ اس وقت کی بول چال تھی، یعنی سر سید) نے پردہ ہٹایا ہے۔"[۹۲]

مولانا آزاد پر سرسید کے "علوم و معارف" کا اثر اتنا غالب تھا کہ وہ انھیں مجتہد مطلق کا مرتبہ دینے لگے تھے اور یہ خیال بھی ہوا تھا کہ کیوں نہ سرسید کے مسلک پر ایک نئے علم کلام کی تدوین کی جائے۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ نوجوان آزاد پر سرسید کا یہ اثر بس تھوڑے ہی دن رہا، شاید اس لیے کہ سرسید کا مسلک اسی اندرونی منطق کے لحاظ سے ایک ذہین شخص کو جو اپنی قدیم طرز کی تعلیم اور موروثی مذہب سے مطمئن نہ ہو اور حقیقت کی تلاش و جستجو کے لیے ذہنی طور پر آمادہ ہو، اسی طرف لے جا سکتا تھا جہاں عقیدے سے متعلق ایسے سوالات کا سامنا ہوتا ہے کہ عقیدے کی دنیا تہ و بالا ہو جاتی ہے۔ اس سلسلے میں مولانا نے جو کچھ کہا ہے اس میں دو تین نکتے ایسے اہم ہیں کہ ہم مولانا ہی کی زبانی انھیں سناتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

"سرسید کے مسلک نے پوری طرح تمام پچھلی خوش اعتقادیاں اور تقلیدی عقائد بیخ و بن سے اکھاڑ دیے تھے اور ذہن کو وادیٔ مذہب میں ہر طرح کی آزادی و جولانی کا خوگر بنا دیا تھا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ شکوک و کاوش نے مزید وسعت اختیار کر لی اور سرسید کی بلند پروازیاں ساتھ دینے سے درماندہ رہ گئیں۔

"سرسید کی رہنمائی نے اس منزل تک پہونچا دیا تھا کہ اہل مذاہب کے تمام دعوے اس رنگ و شکل میں جو عام طور پر تسلیم کیے جاتے ہیں، محض وہم و خیال ہیں اور اصلیت کچھ دوسری ہے۔

"لیکن اب یہ منزل سامنے آئی کہ عقائد کے جتنے حصہ کو سرسید منوانا چاہتے ہیں، وہ بھی وہم و خیال نہ ہو! وجود باری، ذات و صفات، بقائے روح، وحی و الہام، نبوت، شرائع و ادیان، کیوں نہ یہ سب بھی ناقابل تسلیم و اعتراف ہوں؟ ....

"فی الحقیقت خواہ حکمائے اسلام ہوں، مثلاً شیخ اور فارابی یا موجودہ دور کے متکلمین ہوں جیسے سرسید، اس بات میں وہ بھی اسی سرحد پر

ہیں لیکن پیرایۂ بیان ایسا اختیار کرتے ہیں جو معاملے کو زیادہ پریشان
اور زیادہ غیر جامع الورود بنا دیتا ہے. . . . اور روشن خیالی اور مذہبی تفلسف
اپنی کوئی واقعی درمیانی ہستی نہیں رکھتا۔ فکری وجود صرف دو ہی ہیں:
انکار و اقرار، یہ تیسری راہ چاہتے ہیں، اور وہ محال ہے۔"[۵]

چنانچہ تلاشِ حق کی اس منزل میں اساسات ادیان و شرائع، مولانا کے یہاں تطبیقِ عقل و
نقل کے معیار پر ٹھیک نہیں اُترے اور وہ انکار کر بیٹھے اور پھر کوئی آٹھ نو برس آزادیِ فکر، عقلیت،
اعتزال، انکار و الحاد اور فسق اعمال کی گھاٹیوں اور وادیوں میں بھٹکنے کے بعد مولانا کو اپنی منزلِ مقصود
مل گئی جب یکایک کسی غیبی ہاتھ نے انھیں ایک نورانی فہم و بصیرت کی روشنی میں لا کھڑا کیا اور ان پر
یہ حقیقت روشن ہوئی:

"مذہب اور عقل کے میدان الگ الگ ہیں اور دونوں کی ایسی پوزیشن
نہیں ہے کہ ان کو باہم مخالف سمجھ کر توڑنے یا جوڑنے کی کوشش کی
جائے۔ مادّے اور محسوسات کی راہ ہم ادراک سے طے کر سکتے ہیں مگر
مذہب جس عالم کا پیام لاتا ہے اس کے لیے ہمارے پاس صرف
جذبہ ہے، اور یہ بڑی بھول ہے کہ چاندی سونا تولنے کے کانٹے سے
ہوا اور روشنی کا وزن معلوم کرنا چاہیں۔"[۶]

اسی بات کو انھوں نے قلعۂ احمد نگر کے قید خانے میں ۱۹۴۲ء میں اس طرح کہا:

"علم و مذہب کی جتنی نزاع ہے فی الحقیقت علم و مذہب کی نہیں ہے۔ مدعیان
علم کی خامکاریوں اور مدعیان مذہب کی ظاہر پرستیوں اور قواعد سازیوں
کی ہے. . . علم عالم محسوسات سے سروکار رکھتا ہے۔ مذہب ماورائے
محسوسات کی خبر دیتا ہے۔ دونوں میں دائروں کا تعدد ہوا مگر تعارض
نہیں ہوا۔ جو کچھ محسوسات سے ماورا ہے ہم اسے محسوسات سے معارض
سمجھ لیتے ہیں اور یہیں سے ہمارے دیدۂ کج اندیش کی ساری درماندگیاں
شروع ہو جاتی ہیں۔"[۷]

مولانا آزاد نے اپنی کئی کتابوں میں، کہیں نام لے کر اور کہیں اشارے سے، سرسید کی قرآن فہمی کے میعار پر اظہار خیال کیا ہے، مثلاً ترجمان القرآن میں وہ سرسید اور ان کی طرح کے کئی نئے عرب مفسروں کی تفسیری کوششوں سے متعلق لکھتے ہیں:

"انھوں نے کوشش کی کہ قرآن کی تصریحات کو (نئے نظریوں کے مطالبات) کے مطابق کر دکھائیں۔ مطابق ہو نہیں سکتی تھیں اس لیے ہر طرح کا تجوز و تکلف جو لغت و زبان سے کیا جا سکتا ہے، جائز کر لیا گیا اور یہی سمجھے کہ یہ تمام قطع و برید چند سالوں کے بعد یکسر بیکار ہو جائے گی۔"[۵]

انھوں نے تذکرہ میں ایک بڑی دلچسپ بات یہ لکھی ہے:

"شک و شبہ کا فتنہ خود اس تیزی سے نہیں آتا جس قدر شک و شبہ دور کرنے والے اسے بلا لیتے ہیں۔ ہمیشہ مدعیان تطبیق عقل و نقل و دفع شبہات و شکوک نے ایسا ہی کیا ہے۔"

اس سلسلے میں انھوں نے معتزلہ کا ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے:

"ہمارے زمانے میں بھی بعینہٖ یہی صورت پیش آئی ہے جس پر آج تک کسی نے غور نہیں کیا، ابھی نہ تو مسلمانوں میں نئے علوم کی بنا پر کوئی نیا چرچا پھیلا تھا، نہ شک و شبہات پیدا ہوئے تھے، محض چند لوگ تھے جنھوں نے نہ تو یورپ کی کوئی زبان پڑھی تھی، نہ علوم مادیہ سے واقفیت حاصل کی تھی۔ صرف سنی سنائی باتوں اور مقلدانہ جوشِ عقیدت اور حسنِ ظن بہ یورپ (و جمیع ما ینسب الیہ) سے اپنے جی میں شکوک و شبہات پیدا کیے اور پھر بھی پکارنا شروع کر دیا کہ علوم جدید نے اسلام کا خاتمہ کر دیا... اب بجز اس کے چارہ نہیں کہ اسلامی عقائد میں از سر نو ترمیم و تنسیخ کی جائے، پچھلے کیل پرزے نکال کر ایک نیا کارخانہ ڈھالا جائے:

خواہم کہ دگر بت کدہ سازند حرم را

نتیجہ یہ نکلا کہ شکوک وشبہات خود تو ابھی نہیں آئے تھے مگر ان لوگوں
نے بلاوے بھیج کر بلا ہی لیا اور یہ کہہ کہہ کر کہ انگریزی تعلیم یافتہ نوجوان
مذہب کو خیرباد کہہ دیتے ہیں' سچ مچ پوری نئی نسل کو شکوک وشبہات
میں غرق کر دیا۔ کیا کوئی شخص آج ثابت کر سکتا ہے کہ جس زمانے
میں سرسید احمد خاں مرحوم نے پہلے پہل یہ صدائیں بلند کی ہیں اور
اول اول تہذیب الاخلاق نکالا ہے تو اُس وقت واقعی کتنے مسلمان
تھے جو انگریزی پڑھ کر دہری ہو گئے تھے اور ان کی گمراہی نے مرحوم
کو مجبور کیا تھا کہ جدید اجتہاد شروع کر دیں؟ یا انھوں نے ہاتھ جوڑ
جوڑ کر منتیں کی تھیں کہ ہماری خاطر تاویل الجاہلین وتحریف الغالین و
انتحال المبطلین کا فتنہ تازہ کر دیجیے؟"[۱۰]

مندرجہ بالا مباحث سے شاید یہ بات صاف ہو گئی ہے کہ قرآن کریم کے ترجمہ وتفسیر کے سلسلے میں سرسید اور مولانا آزاد کے فکر میں کس قدر اصولی مناسبت اور کس قدر اختلاف تھا۔ اسی طرح حدیث کے سلسلے میں بھی ان دونوں کے خیالات میں خاصی مواقفت تھی لیکن مولانا آزاد کے یہاں ہمیں نسبتاً ایک محتاط رویہ ملتا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ سرسید نے محدثین کی خدمت حدیث کو سراہا نہ ہو' انھوں نے محدثین پر رحمت بھیجی ہے' ان کے لیے دعائے خیر کی ہے کہ انھوں نے جہاں تک ان سے ہو سکا' کسی نے کم اور کسی نے بہت زیادہ اس بات کی کوشش کی کہ صحیح روایتوں کو جمع کریں۔ علما نے ان کی برسہا برس کی محنت ومشقت کو خراج عقیدت پیش کیا' ان کی کتابوں کو قبول کیا' ان کی شرحیں لکھیں اور ان کے مشکل مقامات کے حل کرنے میں بڑی عرق ریزی کی۔ لیکن ان تمام محاسن کے باوجود بقول سرسید محدثین کی ساری کاوشوں کا دار ومدار راویوں کے معتبر ہونے پر تھا۔ تعجب ہے کہ ان بزرگوں نے اس طرف توجہ نہیں کی کہ حدیث کی جانچ کریں کہ وہ صحیح ہے یا غیر صحیح اس کے مضمون کے لحاظ سے بھی کریں[۱۱]۔ انھوں نے لکھا کہ "ہمارے نزدیک حدیثوں کی صحت کا مدار بہ نسبت راویوں کے زیادہ تر درایت پر منحصر ہے۔"[۱۲]

سرسید نے حدیث پر کئی مضامین لکھے اور انھوں نے درایت کے اصول پر اتنا زور دیا

کہ راویوں کی سند و ثقاہت کا روایتی مرتبہ مجروح ہوتا محسوس ہوا۔ یہ وہی رجحان تھا جس نے عقل و نقل کی تطبیق کو لازم قرار دیا تھا۔ اس رجحان میں خطرہ یہ تھا کہ شرعی مسائل میں حجیت حدیث کی حیثیت کم ہو جاتی لیکن مولانا آزاد نے اس معاملے میں بھی ایک متوازن راہ اختیار کی۔ اس سلسلے میں جو کچھ ہمیں ان کی تحریروں میں ملتا ہے اسی بنیاد پر یہ بات کہی جا رہی ہے۔ ان کا مقدمۂ تفسیر اور البیان دونوں ضائع ہو گئے اور چھپ نہ سکے جن میں مولانا نے وعدے کے مطابق حدیث کے موضوع پر کھل کر لکھا ہوگا یا لکھنے کا ارادہ کیا ہوگا۔ ہمارا خیال ہے کہ مولانا آزاد اس معاملے میں سرسیّد سے متفق ہوں گے کہ حدیث بے سند یا ضعیف یا مشتبہ کو حدیث نہ سمجھا جائے اور مذہبی باتوں میں اسے داخل نہ کیا جائے اور یہی مسلک سبھی فقہائے مجتہدین کا تھا، البتہ مولانا نے مسلم معاشرے میں حدیث کی ایجابی اہمیت پر زور دیا اور ان کے نزدیک یہ ضروری تھا کہ دعوتِ اسلام کی معرفت کے لیے قرآن کریم اور پیغمبر اسلام کی زندگی، دونوں کا مطالعہ اور دونوں میں غور و فکر ضروری ہے۔ حدیث کی روایتی اہمیت ذرا بھی کم ہوئی تو حدیث کے سلسلے میں تشکیک راہ پا سکتی ہے اور پھر اسلامی تعلیمات کی فہم کا ایک بنیادی وسیلہ کمزور ہو کر رہ جائے گا۔ الہلال اور البلاغ میں مولانا نے حجت حدیث کے قیام و ثبات کے لیے احادیث کی شرحیں دلآویز انداز میں بیان کیں اور برملا کہا کہ روایت کی صحت کی تصدیق اگر عقل سے نہ ہو تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ روایت یکسر غلط ہے یا موضوع ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے یہ بھی لکھا کہ :

> "یہی وہ سرحد ہے جہاں (باوجود اتحاد مقصد و اصول) مجھے آج کل کے مصلحین مذہب سے الگ ہونا پڑتا ہے۔ ان لوگوں کا یہ حال ہے کہ جس حدیث اور جس روایت کو اپنے خود ساختہ معیار عقلی سے ذرا سا الگ پاتے ہیں، معاً اس سے انکار کر دینے کے لیے بے چین ہو جاتے ہیں۔ ... حالانکہ اگر انھیں علوم دینیہ کے حصول کا موقع ملا ہوتا اور علم و فن پر نظر ہوتی تو وہ دیکھتے کہ اسی مقصد کو اصول فن کے ساتھ چل کر بھی حاصل کر سکتے ہیں۔ کیا ضرورت ہے کہ ان روایات کی تغلیط محض اس وجہ سے کر دی جائے کہ وہ عقل میں نہیں آتیں۔"[۱۳]

ایسا نہیں ہے کہ مولانا روایت کے متن و اسناد کو جانچنے کے حق میں نہیں تھے۔ انھوں نے جامع بخاری اور جامع مسلم کے دوسرے مجامیع پر ترجیح کی وجہ بتائی ہے اور یہ کہا ہے کہ "قرآن کے بعد دین کی ان کتابوں میں جو انسانوں کی ترتیب دی ہوئی ہیں، سب سے زیادہ صحیح کتاب جامع بخاری اور جامع مسلم ہے۔"[۱۴] لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی لکھا ہے:

> "اس تیرہ سو برس کے اندر کسی مسلمان نے بھی راویانِ حدیث کی عصمت کا دعویٰ نہیں کیا ہے، نہ امام بخاری و مسلم کو معصوم تسلیم کیا ہے۔ کسی روایت کے لیے بڑی سے بڑی بات جو کہی گئی ہے وہ اس کی صحت ہے، 'عصمت' نہیں ہے، اور 'صحت' سے مقصود صحت مصطلحۂ فن ہے، نہ کہ صحت قطعی و یقینی مثل صحت قرآن۔ پس ایک روایت پر صحت کی کتنی ہی مہریں لگ چکی ہوں، لیکن بہرحال غیر معصوم انسانوں کی ایک شہادت اور غیر معصوم ناقدوں کا ایک فیصلہ ہے۔ ایسا فیصلہ ہر بات کے لیے مفید حجت ہو سکتا ہے، مگر یقینیات و قطعیات کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ جب کبھی ایسا ہوگا کہ کسی راوی کی شہادت یقینیات قطعیہ سے معارض ہو جائے گی تو یقینیات اپنی جگہ نہیں ہلیں گے، غیر معصوم کو اپنی جگہ چھوڑنی پڑے گی۔"[۱۵]

سرسید اور مولانا آزاد دونوں تقلید کے خلاف تھے کہ وہ تقلید کے بے لچک قانون کو مسلمانوں میں اصلاح و تجدید کے کام کی راہ کا سب سے بڑا روڑا سمجھتے تھے۔ یہاں یہ بحث دور از کار ہوگی کہ مسلم معاشرے میں تقلید کا قانون کب اور کیوں رائج ہوا، بس ہمیں اس تاریخی حقیقت کو دیانت داری سے مان لینا چاہیے کہ تیرھویں صدی سے لے کر اٹھارہویں صدی کے وسط تک مسلم معاشرے ذہنی جمود اور تہذیبی انحطاط میں مقید رہے۔ اس عرصے میں عرب دنیا میں یہ جو ابن تیمیہ اور محمد ابن عبدالوہاب اور ہندوستان میں شاہ ولی اللہ نے اپنے اپنے طور پر اصلاح و تجدید کی کوششیں کیں انھیں ہم مستثنیات میں کہہ سکتے ہیں۔ مجموعی اعتبار سے مسلم معاشروں میں تقلید اور جمود ہی کی حکمرانی رہی۔ انیسویں صدی میں سید احمد شہید اور شاہ اسمٰعیل شہید اور پھر سرسید نے تقلید کے خلاف آواز اٹھائی۔ ان میں سرسید نے اسے تحریک کی شکل

دے دی، چنانچہ ان کے اصلاحی پروگرام میں مجموعی اعتبار سے تقلیدی مذہب کے لیے کوئی گنجائش نہیں تھی۔ انھوں نے بار بار اور صاف صاف یہ بات کہی:

"اگر لوگ تقلید کو نہ چھوڑیں گے اور خاص اس روشنی کو جو قرآن و حدیث سے حاصل ہوتی ہے، نہ تلاش کریں گے اور حال کے علوم سے مذہب کا مقابلہ نہ کریں گے تو مذہب اسلام ہندوستان سے معدوم ہو جائے گا۔ اسی خواہش نے مجھ کو برانگیختہ کیا ہے جو میں نے ہر قسم کی تحقیقات کرتا ہوں اور تقلید کی پرواہ نہیں کرتا۔"

مولانا آزاد "حال کے علوم سے مذہب کے مقابلے" کی بات تو نہیں کرتے اس لیے کہ علم اور مذہب کے دائرۂ کار الگ الگ ہیں۔ لیکن ان کا پورا طرز فکر سرسید کی طرح تقلید کا مخالف ہے اور انھوں نے فکر و عمل کے ہر گوشے میں کورانہ تقلید کی تباہ کاریوں کی طرف مسلمانوں کو توجہ دلائی ہے اور کہا ہے کہ یہ تقلید ہی ہے:

"جس نے علم و بصیرت کی راہوں سے (تمھیں) دور کر دیا ہے، حتیٰ کہ اب معاملہ یہاں تک پہونچ چکا ہے کہ ... (تمھاری) معاشرتی اور اجتماعی زندگی مختل ہو رہی ہے کیوں کہ اس کی ضرورتوں کے مطابق احکام فقہ نہیں ملتے اور شریعت کو فقہ کے مذاہب مدونہ ہی میں منحصر سمجھ لیا گیا ہے۔"[16]

سرسید ہی کی طرح وہ قرآن و سنت سے روشنی حاصل کرنے کی تلقین کرتے ہیں اور کہتے ہیں:

"قرآن کا مطالبہ غور و فکر کا ہے نہ کہ تقلید کا، پس جو شخص قرآن کے مطالب میں غور و فکر نہیں کرتا وہ اس کا مطالبہ پورا نہیں کرتا، اور پھر جب قرآن کے لیے کہ وحی الٰہی ہے، تدبر ضروری ہوا تو کیوں کر یہ بات جائز ہو سکتی ہے کہ کسی مجتہد اور امام کی تحقیق میں تدبر ضروری نہ ہو؟ اور اہل علم کے لیے ضروری ہو کہ از روئے تقلید سر اطاعت خم کر دیں!"[17]

مذہبی، ثقافتی اور تعلیمی اصلاح سے متعلق سرسید اور مولانا ابوالکلام آزاد کے طرز فکر

میں کافی مماثلت تھی، یہاں طرزِ فکر ہم نے کہا ہے، فکر نہیں۔ لیکن سیاست میں فکر اور طرزِ فکر دونوں میں ان کے یہاں بڑا اختلاف تھا۔ یہاں یہ بات کہہ دی جائے تو اچھا ہو کہ مولانا آزاد سرسید اور شبلی دونوں سے بہت متاثر تھے، لیکن سیاست میں وہ شبلی کے خیالات سے زیادہ قریب تھے۔ ہمیں معلوم ہے کہ شبلی سرسید کے بعض مذہبی خیالات کو پسند نہیں کرتے تھے لیکن سیاست میں تو ان کی راہیں بالکل مختلف تھیں۔ سرسید کانگریس کے مخالف تھے۔ لیکن شبلی کانگریس کے ہمنوا تھے۔ شبلی سرسید کی خدمات کے معترف تھے، لیکن ایم۔ اے۔ او۔ کالج کے قیام کے بعد سرسید کے خیالات میں رفتہ رفتہ ایسی تبدیلی محسوس ہونے لگی جو برطانوی سامراج سے قومی وقار سے گر کر سمجھوتے اور دوستی کی طرف لے جاتی تھی، اس کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں۔ اس میں رنج و افسوس سے بھرے اس ردِ عمل کا عنصر بھی ہو سکتا ہے جو اُردو، ہندی اور انسدادِ گاؤ کشی کے قضیوں کے سلسلے میں ان پر ہوا تھا، اس میں مسلمانوں کی تعلیم کے کام میں ان کے گہرے اشتغال اور علی گڑھ کالج کی کامیابی اور ترقی کے لیے انگریزی حکومت پر ان کا مکمل انحصار و اعتماد کے رویّے کا بھی دخل ہو سکتا ہے۔ اس میں سرسید کے انگریز دوستوں اور کالج کے انگریز پرنسپل اور اسٹاف کی پس پردہ ریشہ دوانیاں بھی ہو سکتی ہیں، جو اس لیے غالباً ہوں گی کہ انگریز حکومت کانگریس کی طرف سے جس میں ہندوستان میں اُبھرتے ہوئے متوسط طبقے (خاص طور پر ہندوؤں میں) کے مطالبات اور اقدامی سیاست کی بات ہوتی تھی، فکر مند تھی اور ہندوؤں کے مقابلے میں اب مسلمانوں کی طرف نگہِ التفات سے دیکھ رہی تھی، کانگریس سے مسلمانوں کو روکنے اور ہندوؤں اور مسلمانوں میں خلیج پیدا کر کے کسی مضبوط قومی تحریک کے امکان کو ختم کرنے کی اس پالیسی میں۔ ۱۸۸۰ء کے بعد خلافتِ عثمانیہ سے متعلق برطانوی سامراج کی کوئی چالیس پچاس سالہ روایتی ڈپلومیسی میں تبدیلی کے رجحان کا بھی ہاتھ ہو سکتا ہے۔ غرض کوئی وجہ ہو یا مذکورہ اور دوسرے اسباب پر مشتمل ایک مجموعی عامل کا اثر، شبلی کو سرسید کی کانگریس مخالفت کا رویّہ پسند نہ تھا۔ انھیں بہرحال اس رویّے کے پیچھے سامراج کے انگریز ایجنٹوں کا ہاتھ نظر آتا تھا۔ ان کا یہ احساس ان کے درج ذیل اشعار سے واضح ہے:

کوئی پوچھے گا تو کہہ دوں گا ہزاروں میں یہ بات
روشِ سیّد مرحوم خوشامد تو نہ تھی

ہاں مگر یہ ہے کہ تحریکِ سیاسی کے خلاف
ان کی جو بات تھی آورد تھی آمد تو نہ تھی

مولانا آزاد نے جب پندرہ برس کی عمر میں اپنا ماہوار رسالہ لسان الصدق نکالا (۲۰ نومبر ۱۹۰۳ء) تو اس کے مقاصد میں سیاسی نوعیت کی کوئی بات نہ تھی، بس سوشل ریفارم، اُردو کی ترقی اور علم و ادب کے صحیح ذوق کی ترویج و اشاعت اس کا مقصد تھا۔ یہاں تک کہ انھوں نے ہندوستان میں اسلامی حکومت کے آخری دور کے عیش و عشرت کے زمانے" اور انگریزی حکومت کے دور کو "متمدن سلطنت" کے قبضہ و حکومت کے دور سے تعبیر کیا تھا اور اس رسالے کے اجرا سے پہلے بھی وہ برطانوی شہنشاہ کی تاجپوشی کے موقع پر ایک مدحیہ قصیدہ لکھ چکے تھے، لیکن یہ باتیں اس وقت کی ہیں جب ان کے عنفوانِ شباب کے ابتدائی ماہ و ایّام تھے، اور ایسا لگتا ہے کہ مذہب کی طرح ابھی سیاست میں بھی ان کے خیالات میں کوئی ٹھہراؤ نہیں تھا۔ لسان الصدق ۲۰ جنوری ۱۹۰۴ء کی اشاعت میں وہ سرسیّد کے اس خیال سے متفق معلوم ہوتے ہیں کہ کانگریس ہندوؤں نے قائم کی ہے، وہی اس میں شریک ہیں، اس لیے جماعت کو نیشنل کہنا محض ایک دھوکا ہے لیکن چار مہینے بعد مئی ۱۹۰۴ء کے شمارے میں وہ "انڈین نیشنل کانگریس" کے عنوان کے تحت اس کے بیسویں اجلاس منعقدہ بمبئی کے بارے میں اس انداز سے خبر دیتے ہیں جیسے اب انھیں اس کے نیشنل ہونے پر کوئی شبہ نہ تھا اور یہ کہ اس جماعت سے انھیں خاص دل چسپی ہوگئی تھی۔ اس مختصر سے وقفے میں سیاسی خیالات میں تبدیلی کے یہ آثار اور پھر جلد ہی ۱۹۰۵ء میں بنگال کے انقلابیوں سے ان کے گہرے تعلقات کی داستان ہمیں یہ سوچنے پر مجبور کرتی ہے کہ آخر سال ڈیڑھ سال کے عرصے میں مولانا کے یہاں اس سیاسی انقلابِ حال میں جہاں کسی دنیوی منفعت کے بجائے سراسر جان کا زیاں ہی تھا، کن عوامل کا ہاتھ تھا۔ ان کی سیاسی زندگی کا یہ باب ابھی تلاش و جستجو کا محتاج ہے۔

سرسیّد اور علی گڑھ کی تعلیمی خدمات سے متعلق لسان الصدق کے ایڈیٹر کے خیالات اور تاثرات ہمیں رسالے کے اگست و ستمبر ۱۹۰۴ء کے شمارے میں بھی ملتے ہیں، جس میں مولانا آزاد نے "محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس علاقہ بمبئی اور مرحوم سرسیّد احمد خاں" کے زیرِ عنوان لکھا تھا اور نواب نصر اللہ خاں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا تھا،

"نواب صاحب اگر لیڈر بننا چاہتے ہیں تو اس طرح ان کو کامیابی نہیں ہوسکتی، وہ اس شخص کی مثال پیش نظر رکھیں جس نے برسوں کی محنت میں یہ کرکے دکھلا دیا کہ قوم کے سچّے ہمدرد ایسے ہوتے ہیں۔۔۔ سرسیّد کا ہم پر کوئی ذاتی احسان نہیں ہے۔ سرسیّد نے ہم کو ملک و دولت نہیں دے دی۔ پھر ہم کیوں اس کے فدائی ہو رہے ہیں، صرف اس لیے کہ اس کے کام ہم کو مجبور کرتے ہیں کہ اس کی تعریف کریں، اس کی تعریف ہماری ذاتیات میں داخل ہوگئی ہے اور ہماری زبان اس کی ستائش سے بند نہیں ہوسکتی۔"

اس دور میں مولانا آزاد پر سرسیّد کے گہرے اثر کا ثبوت اس سے بھی ملتا ہے کہ وہ مسلمانوں سے بار بار جدید علوم کے حصول کی پُرزور اپیل کرتے ہیں۔ وہ یہ بھی چاہتے ہیں کہ اُردو میں علمی اور فلسفیانہ کتابوں کا ترجمہ تیزی سے کیا جائے۔ انھیں یہ یقین تھا کہ جدید تعلیم سے ان کے ہم مذہبوں میں فرسودہ خیالات سے آزاد ہونے کا جذبہ بیدار ہوگا۔ ۱۹۰۸ء میں مولانا آزاد نے بعض اسلامی ملکوں کی سیاحت کی اور وہاں سے واپس آنے کے تین چار برس بعد انھوں نے ۱۹۱۲ء میں الہلال نکالا۔ ہر لحاظ سے ایک معیاری ہفتہ وار جس نے اُردو صحافت اور ملک و ملّت کی سیاست میں ایک انقلاب پیدا کر دیا۔ یہاں اس بات کے بتانے کی ضرورت نہیں کہ مولانا نے اس اخبار میں سرسیّد اور اس جماعت کے جسے وہ علی گڑھ پارٹی کہتے تھے سیاسی خیالات کے خلاف کس کس طرح آتش نوائی کی اور کیسے کیسے انداز میں مسلمانوں کو مسلم لیگ سے دامن بچانے اور سیاسی محکومی سے آزاد ہونے کی جدوجہد میں شریک ہونے کی دعوت دی۔ مسلم یونیورسٹی کے قیام کی تحریک کے وہ حامی تھے لیکن وہ شبلی اور وقار الملک کی طرح ایک آزاد یونیورسٹی چاہتے تھے، اور سرسیّد کے اس خیال کے حامی تھے کہ گورنمنٹ تعلیم کا تمام اہتمام لوگوں پر چھوڑ دے اور خود اس میں دست اندازی سے بالکل علیحدہ ہو جائے۔" یہ تمام باتیں افسانہ در افسانہ ایک طویل داستان ہے جسے الہلال و البلاغ کے صفحات میں ہم پڑھ سکتے ہیں۔

یہاں ہم اس کی بھی ضرورت نہیں سمجھتے کہ تفصیل سے لکھیں کہ کس طرح مسلم یونیورسٹی کے

قیام کی تحریک نے بالآخر ایک مقامی اور غیر الحاقی یونیورسٹی پر قناعت کرلی اور کن حالات میں اس کے دو تین ماہ قبل، خلافت اور نان کو آپریشن کی سیاسی تحریکوں کے پُرزور معرکوں کے دوران اکتوبر ۱۹۲۰ء میں مُسلمانوں کی ایک آزاد یونیورسٹی علی گڑھ ہی میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے نام سے قائم ہوگئی۔ جامعہ ملیہ کے بانیوں میں مولانا ابوالکلام آزاد بھی تھے۔

اس کے بعد ملک میں قومی اور ملّی سیاست دونوں مختلف نشیب وفراز سے گزرتی ہیں اور ہندو مسلم اتحاد جس کے مولانا آزاد پُرجوش موید اور مبلغ تھے، اور کانگریس اور مسلم لیگ کے مابین مفاہمت جس کے لیے تحریک آزادی کے آخری دس برسوں میں وہ خاص طور پر سخت آرزومند تھے، ان کے یہ دونوں خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہوسکے۔ تحریک پاکستان کے شباب کے دور میں جب مولانا آزاد کی قیادت سے مسلمانوں کی بھاری اکثریت نے انکار کر دیا تھا، اور علی گڑھ یونیورسٹی پر مسلم لیگ کا پورا قبضہ ہوچکا تھا، اس وقت اس فیصلہ کن گھڑی میں علی گڑھ ریلوے اسٹیشن پر یونیورسٹی کے طالب علموں کے ایک مخصوص گروہ نے دوسروں کے بہکانے سے مولانا کے خلاف بڑی نازیبا اور افسوس ناک جذباتیت کا مظاہرہ کیا تھا، لیکن مولانا نے فراخ دلی کے ساتھ ان طلبار کو معاف کر دیا تھا۔

۱۹۴۷ء میں ملک کی تقسیم ہوئی اور دو آزاد مملکتیں، ہند یونین اور پاکستان وجود میں آئیں پھر اس آزادی اور تقسیم کے بعد کے خونیں فسادات میں ہندوستان کے مُسلمانوں پر جو گزری یہاں اس المناک داستان کو دُہرانا فضول ہے۔ اور یہ بات بھی بیش پا افتادہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ بتایا جائے کہ آزادی سے پہلے آٹھ دس سال ہماری اس یونیورسٹی پر کیسے گزرے تھے اور پھر آزادی اور تقسیم کے بعد (یہاں) کی حالت کیا تھی۔ بس یہ سمجھ لیجیے کہ نشہ اتر چکا تھا، خمار باقی تھا۔۔۔ اور اب صبحدم نہ وہ سرور وشور تھا اور نہ جوش وخروش، ہر طرف ایک مہیب سناٹا، خوف وہراس کی ایک فضا جس میں یونیورسٹی کے در ودیوار کھڑے بزم رفتہ کے ہنگامہ ہائے شوق کا سوگ مناتے محسوس ہوتے تھے۔"[19]

ایسے میں مولانا آزاد نے ڈاکٹر ذاکر حسین کو آمادہ کیا کہ وہ جامعہ چھوڑ کر ہندوستانی مسلمانوں کے ایک بڑے اور تاریخی ادارے 'ایک تعلیمی، علمی اور تہذیبی روایت جو ۱۸۵۷ء کے بعد اس ملک میں عہد جدید کے تقاضوں کے مطابق مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کی تمام تمناؤں اور حوصلوں سے عبارت

تھی، اور مذہبی، معاشرتی اور تعلیمی اصلاح کے میدان میں ان کے پیرو مرشد کی اس زندہ اور شاندار یادگار کو انتشار اور تباہی سے بچائیں اور وقت کے تقاضوں کے مطابق ہندی مسلمانوں کی اس عظیم الشان درسگاہ کو ترقی دیں۔[۲۶]

علی گڑھ سے مولانا ابوالکلام آزاد کے گہرے تعلق اور مخلصانہ جذبے کا بہترین ترجمان ان کا وہ مشہور خطبہ ہے جو انھوں نے ۲۰ فروری ۱۹۴۹ء کو اس یونیورسٹی کے جلسۂ تقسیم اسناد میں پڑھا تھا۔ ہم چاہیں گے کہ اس موقع پر دو تین اقتباس، قدرے طویل، اس خطبے کے آپ کے سامنے پڑھ دیں۔ اس یونیورسٹی سے مولانا نے اپنے چھتیس سالہ ربط و تعلق کا ذکر کرتے ہوئے اور اس ادارے کے بانی سرسید احمد خاں مرحوم کی سیاسی جمود کی قیادت کے حوالے سے جس کا بار انیسویں صدی کے آخری پچیس سال میں انھوں نے اٹھا لیا تھا، مولانا نے کہا تھا:

"میں نے اپنی سیاسی زندگی کی ابتدا ہی میں اس حقیقت کو تسلیم کر لیا تھا کہ ہندوستانی مسلمانوں کو تحریکِ آزادی میں حصہ لینا چاہیے... اس لیے یہ لازمی امر تھا کہ میں اس سیاسی رہنمائی پر تنقید کروں جس کی قیادت سرسید احمد خاں مرحوم نے (کی تھی) اور علی گڑھ پارٹی جس کی نمائندہ تھی۔ چنانچہ اس سیاسی مسئلے پر میرے اور اس پارٹی کے درمیان تصادم ہوا۔ اس مخالفت کو اس کے ارکین نے اس سیاسی پالیسی کے بانی کی مخالفت سمجھا اور کچھ لوگوں کے خیال میں تو میں سرسید احمد خاں مرحوم اور علی گڑھ کا دشمن تھا۔

"لیکن اس بات کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ اس میں شک نہیں کہ میرے نزدیک سرسید احمد خاں سے سیاسی قیادت میں سنگین اور فاش غلطیاں سرزد ہوئیں، لیکن اسی کے ساتھ میں ان کو انیسویں صدی کی عظیم شخصیتوں میں سمجھتا تھا اور آج بھی سمجھتا ہوں...

"اس بات کو چھتیس سال گزر چکے ہیں، لیکن میں جب بھی اس

زمانے کے واقعات پر غور کرتا ہوں تو اس مسئلے پر نظر ثانی کرنے کا آج
بھی مجھے کوئی جواز نہیں ملتا۔ اس وقت بھی میرا خیال تھا اور آج بھی
ہے کہ سرسید تعلیمی اور سماجی عظیم مصلح تھے لیکن سیاست میں ان کی
غلط قیادت نے بہت سی خرابیاں پیدا کیں اور جس سے ہمیں بہت
نقصان پہونچا ہے۔ لیکن آج یہاں میرا مقصد ان کے سیاسی رول پر
تبصرہ کرنا نہیں ہے بلکہ تعلیمی مصلح سرسید احمد خاں کی یاد کو خراج
عقیدت پیش کرنا ہے جنھوں نے ہندوستان کی جدید تعلیم کی بنیاد رکھی۔"

اس کے بعد مولانا آزاد نے اپنے خطبے میں مذہب، تعلیم، سماجی زندگی، زبان، ادب اور صحافت پر سرسید کی مصلحانہ کوششوں اور تخلیقی توانائی کے گہرے اثر کا ذکر کیا اور کہا کہ سرسید مرحوم کے سیاسی رویے میں "فرقہ پرست سیاست کا معمولی سا شائبہ بھی نہیں تھا۔ ان کی سرگرمیوں، یہاں تک سیاست میں بھی ہندو مسلمان برابر کے شریک تھے۔ وہ تمام عمر ہندو مسلم اتحاد کے حامی رہے۔" پھر انھوں نے سرسید کے اعلیٰ تعلیمی مقاصد کا ذکر کرتے ہوئے ان گونجتے ہوئے الفاظ میں ان کی شخصیت اور کارناموں کا اعتراف کیا:

"سرسید نے علی گڑھ میں ایک کالج ہی قائم نہیں کیا بلکہ وقت کے
جدید تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر اسے دانشوری اور ثقافت کا مرکز
بنا دیا۔ اس حلقے کا محور سرسید تھے۔ اپنے زمانے کے بہترین دانش ور
ان کی شخصیت سے متاثر ہوکر ان کے گرد جمع ہو گئے تھے۔ میرے خیال
میں شاید ہی کسی رسالے نے اس نسل کو اتنا متاثر کیا ہو جتنا کہ
ان کے رسالے تہذیب الاخلاق نے کیا ہے... درحقیقت اسی رسالے نے
جدید ادب کی بنیاد ڈالی اور زبان کو علمی مجرد خیالات کے اظہار کے
قابل بنایا اور شاید ہی مسلمانوں میں کوئی ایسی ادبی شخصیت ہو جو اس
حلقے سے متاثر نہ ہوئی ہو۔ جدید دور کے بہترین مسلمان ادیبوں نے یہاں سے
توانائی حاصل کی۔ یہاں مسلم فکر کی تحقیق، تفسیر اور تجدد کے داستان وجود

میں آئے ... یہ علی گڑھ ہی تھا جہاں اصلاحی تحریکیں پایۂ تکمیل کو پہونچیں۔ اس کا شمار ہندوستان کے ان مقامات میں ہے جہاں نئے ہندوستان کی تعمیر میں رہبری کی گئی۔ انیسویں صدی ہندوستان میں نشاۃ ثانیہ کا دور تھا اور علی گڑھ اس کا سب سے بڑا مرکز۔"

اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہوئے کہ سرسید احمد خاں کے انتقال کے بعد علی گڑھ کی بہت سی امتیازی خصوصیات باقی نہیں رہیں اور یونیورسٹی کا درجہ ملنے کے بعد علی گڑھ کالج کی عظیم الشان روایات کی توسیع و ترقی نہ ہو پائی، مولانا نے اساتذہ وطلباء دونوں سے کہا:

"بہرحال آپ کو یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ عظیم الشان ورثہ آپ کا ہے اور آپ ہی لوگ ہیں جنھیں علی گڑھ کے شاندار ماضی کی روایات کی تجدید کرنا ہے۔ یہ کتبے جو آپکے اسٹریچی ہال کی دیواروں پر کندہ ہیں، ہوسکتا ہے کہ وقت کے ساتھ دھندلا جائیں مگر وہ کتبے جو علی گڑھ نے ہندوستان کے جدید دور میں کندہ کیے ہیں وہ کبھی نہیں دھندلا سکتے۔ مستقبل کے مورخ علی گڑھ میں جدید ہندوستان کی تعمیر کے ماخذ تلاش کریں گے۔"

یہ سب سُن کر کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ یہ آواز سرسید مرحوم کے کسی حقیقی شاگرد اور علی گڑھ کے کے سچے اولڈ بوائے کی آواز نہیں ہے؟ اسی خطبے میں مولانا نے علی گڑھ کو نئے تعلیمی، علمی، سیاسی اور تہذیبی مسائل کی طرف بڑی جاں سوزی سے توجہ دلائی ہے اور بڑے قیمتی مشورے دیے ہیں، انھوں نے یہ امید کی ہے کہ علی گڑھ اپنی زندگی کے نئے دور میں "اسلامیت اور اسلامی تاریخ کے مطالعہ و تحقیق" کی روایت کو زندہ کرے گا اور یونیورسٹی میں علم کے ہر شعبے میں تحقیق اور علم کی جستجو کا ماحول پیدا ہوگا۔ انھوں نے بدلے ہوئے حالات میں طلباء کا حوصلہ بڑھایا اور خوش آیند امیدوں کے ساتھ مستقبل کا خیر مقدم کرنے اور بڑے بلیغ انداز میں مستقبل کے مسائل اور امکانات کی طرف کھلی آنکھوں سے دیکھنے اور آنے والے زمانے کی آواز سننے کی تلقین کی۔ انھوں نے کہا:

"ایک تعلیمی ادارہ جس کا ماضی اتنا شاندار رہا ہو، اس کا مستقبل بھی

اتنا ہی شان دار ہونا چاہیے۔ مجھے علم نہیں کہ آپ کی ذہنی حالت کیا
ہے؟ میں نہیں جانتا کہ مستقبل کے کون سے رنگ آپ کے سامنے
ہیں؟ کیا یہ دروازوں کے بند ہونے کا پیغام دیں گے یا نئے دروازوں
کے کھلنے کا جن کے وسیلے سے آپ اپنے تجربات سے نئے مناظر سے
روشناس ہوں۔ مجھے علم نہیں کہ آپ کے سامنے کون سے مناظر ہیں،
لیکن میں آپ کو بتانا چاہتا ہوں کہ میں نے کون سے منظر دیکھے ہیں۔
ہوسکتا ہے کہ آپ سوچیں کہ وہ دروازے جو کھلے ہوئے تھے اب بند
ہو چکے ہیں، مگر میں نے دیکھا ہے کہ جو دروازے مقفل تھے، وہ اب
کھل گئے ہیں . . .

تفاوت است میاں شنیدن من وتو
تو بستن در و من فتح باب می شنوم

حواشی

۱۔ تہذیب الاخلاق
۲۔ عبدالرزاق ملیح آبادی: آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی، حالی پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۵۸ء، صفحہ ۲۵۲
۳۔ ایضاً، صفحہ ۲۵۷
۴۔ ایضاً، صفحات ۸۲-۳۸۱
۵۔ ایضاً، صفحات ۷-۴۰۶
۶۔ عبدالرزاق ملیح آبادی: ذکر آزاد، کلکتہ، ۱۹۶۰ء
۷۔ ابوالکلام آزاد: غبارِ خاطر، ساہتیہ اکادیمی، دہلی، ۱۹۹۶ء، صفحات ۴۱-۴۰
۸۔ ترجمان القرآن، جلد چہارم، ساہتیہ اکادیمی، دہلی، ۱۹۷۰ء
۹۔ ابوالکلام آزاد: تذکرہ، ساہتیہ اکادیمی، دہلی، ۱۹۶۸ء، صفحہ ۲۷۰
۱۰۔ مقالاتِ سرسید، حصہ اوّل، (مرتبہ: مولانا اسمٰعیل پانی پتی)، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۲ء، صفحات ۵۹-۵۸

۱۱- ایضاً

۱۲- ابوسلمان شاہجہانپوری کی تالیف مولانا ابوالکلام آزاد (بحیثیت مفسر و محدث) میں غلام رسول مہر کا مضمون "مولانا ابوالکلام آزاد کا تصور حدیث اور ان کی خدمات" ادارۂ تصنیف و تحقیق پاکستان کراچی، ۱۹۸۴ء، صفحہ ۱۱۶

۱۳- ترجمان القرآن، جلد چہارم، ساہتیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۷۰ء، صفحہ ۹۴۰۔ اس سلسلے میں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ مولانا شبلی کی وفات (۱۹۱۴ء) پر کلکتے میں جو تعزیتی جلسہ ہوا تھا، اس میں شبلی کی حیاتِ علمی و ادبی پر جو تقریر کے دوران تدوینِ علوم کا ذکر کرتے ہوئے مولانا آزاد نے کہا تھا: "نہ صرف عظمت موضوع و نفس مضمون کے لحاظ سے، بلکہ طرزِ تصنیف و ترتیب، ضبط مطالب اور حُسن تقسیم و تنظیم کے لحاظ سے بھی تاریخ اسلام میں بہترین کتاب صحیح بخاری لکھی گئی ہے اور کوئی اسلامی تصنیف اس تک نہیں پہنچ سکتی۔ امام بخاری کے بعد بقیہ اصحاب صحاح، جامعین معاجم و مسانید نے نئے نئے اسلوب مطالب پیدا کیے مگر کوئی کتاب صحیح بخاری تک نہ پہنچ سکی اور یہ میں محض حدیث کی قدیم خوش اعتقادی کی بنا پر نہیں کہہ رہا ہوں بلکہ یقین کیجیے اس فن تصنیف کو پیش نظر رکھ کر، جو ترقی یافتہ علمی زبانوں میں آج پایا جاتا ہے، میں نے علی وجہ البصیرۃ یہ رائے قائم کی ہے۔" البلاغ، ۱۱و ۲۴ دسمبر ۱۹۱۵ء (بحوالہ ابوسلمان شاہجہانپوری، بحوالہ مطابق، صفحہ ۱۱۰)

۱۴- ترجمان القرآن، جلد چہارم، ساہتیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۷۰ء، صفحات ۸۶-۷۸۵

۱۵- ترجمان القرآن، جلد سوم، ساہتیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۶۸ء، صفحہ ۴۰۱

۱۶- ترجمان القرآن، جلد چہارم، ساہتیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۷۰ء، صفحہ ۹۰۹

۱۷- لسان الصدق، جلد ۱، نمبر ۱، ۲۰ر نومبر سنہ ۱۹۰۳ء

۱۸- ضیاءالحسن فاروقی، شہیدِ جستجو، مکتبہ جامعہ، دہلی، ۱۹۸۸ء، صفحہ ۳۶۲

۱۹- رشید احمد صدیقی نے لکھا ہے کہ اس وقت یونیورسٹی کے بعض سر برآوردہ حضرات میں سے ایک نے یوپی کے چیف منسٹر کے سامنے یہ تجویز پیش کی کہ "وہ اس یونیورسٹی کو کلیتہً حکومت کے تصرف میں لے لیں" اور اس کڑے وقت میں "دہلی کے بعض نیم سرکاری اکابر کی طرف سے کوشش عام تھی کہ یونیورسٹی حکومتِ ہند کے حوالے کر دی جائے۔" دیکھیے ہمارے ذاکر صاحب، مکتبہ جامعہ، دہلی، ۱۹۸۵ء، صفحہ ۱۲۷

آزاد کی زندگی کا ابتدائی دَور۔ سرسیّد کا اثر

آئن ہنڈرسن ڈگلس / ترجمہ: مظہر مہدی

اپنی زندگی کے اواخر میں آزاد نے یہ قبول کیا کہ سرسیّد سے انھوں نے انگریزی سیکھنے اور سائنس اور ادب کا مطالعہ کرنے کی تحریک حاصل کی حالانکہ وہ اس سے قبل ایک بیان میں ذمّے دار شخص کا ذکر کیے بغیر 'چند واقعات' کی جانب اشارہ کرتے ہیں جنھوں نے ان کی فکر میں انقلاب برپا کر دیا' بہرحال یہ واضح ہے کہ ان پر سرسیّد کا زبردست اثر تھا۔ آزاد کی کہانی (خود آزاد کی زبانی) کا حصہ بعنوان "سرسیّد کی تقلید کا دور" اس طرح شروع ہوتا ہے: "اچانک ایک نئی راہ سامنے آئی۔ میرا اشارہ سرسیّد کے مصنفات کی طرف ہے۔ چونکہ اس واقعے نے میرے عقائد و افکار کی زندگی پر بہت بڑا اثر ڈالا ہے، اس لیے میں زیادہ تفصیل سے بیان کروں گا۔"[1]

چند نئی اُردو کتابیں منگواتے وقت آزاد نے اسلام پر سرسیّد کے ایک دو مختصر چھپے ہوئے خطبے منگوائے اور ان خطبوں نے ان کو (سرسیّد کے) بڑے کاموں کی طرف متوجہ کیا۔ تب انھوں نے تہذیب الاخلاق کی پہلی تین جلدیں، تفسیر القرآن کی پہلی جلد اور اس کے بعد بتدریج سرسیّد کی تمام تصنیفات منگوائیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ان سے ان کی ایک ایسی وابستگی پیدا ہوگئی کہ کوئی بھی دیگر تصنیفات ان سے مقابلہ نہ کر سکیں۔ وہ بالکل مُرید ہوگئے اور ہر صفحے کو چاٹ گئے۔

آزاد کہتے ہیں کہ وہ ان مراحل سے گزرے جیساکہ ان کے "والد مرحوم کہا کرتے تھے کہ گمراہی کی موجودہ ترتیب یوں ہے کہ پہلے وہابیت پھر نیچریت۔"[2] اپنی زندگی کے اس دَور میں وہ جن ذہنی کیفیتوں

سے گزرے ان کی انھوں نے مندرجہ ذیل نشان دہی کی ہے:

۱۔ تعلید و رسوم کی بندشیں ٹوٹ چکی تھیں۔

۲۔ تعلید آبا و اجداد کے تمام نقوش اگر مٹ نہیں چکے تھے، گو بہت مدھم پڑ چکے تھے۔

۳۔ لیکن آزادیِ فکر نے ابھی کوئی مطمئن حالت حاصل نہیں کی تھی۔ شکوک و شبہات نئے نئے اُٹھ رہے تھے۔ گردوپیش میں اُس کے دفع کی قوت نہ تھی، بلکہ ضعف کی وجہ سے اور پراگندگی ہو رہی تھی۔ اکثر حالتوں میں شکوک فتح مند رہتے تھے۔ مطالعے کی وسعت انھیں بڑھا رہی تھی اور نئے نئے میدان بھی کھل رہے تھے۔

۴۔ جب ان کی طبیعت قدرتی طور پر اور نفسیاتی اعتبار سے پوری طرح کسی نئی حالت کے لیے تیار و منتظر تھی اور سرسید کی تصنیفات ان کی نظر سے گزریں، تو بالکل نئی دنیا نظر کے سامنے آگئی ہے۔[۱]

آزاد نے چھ ماہ کے اندر سرسید کی تمام تصنیفات پڑھ ڈالی تھیں اور مکمل طور پر مسحور ہو گئے تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ وہ اپنے تمام سابقہ معتقدات سے سخت نفرت کرنے لگے اور شرمندہ تھے کہ صرف چھ ماہ قبل ان پر اعتقاد تھا۔ انھوں نے محسوس کیا کہ وہ 'وہابیت' کے مرحلے سے گزر چکے تھے اور اب تمام فقہی مکاتب اور فرقوں اور ان کے مناقشوں کو حقارت کی نظر سے دیکھنے لگے۔ ان میں سے کوئی بھی اسلام کی صداقت یا سرسید کے لفظ میں 'ٹھیٹ' اسلام کو نہیں جانتا تھا۔ آزاد کا اب یہ خیال تھا کہ اس "عظیم مجدد" نے قرآن کی اصل روح اور اسلام کی اصل تعلیمات کو ۱۳۰۰ برسوں کی گمنامی کے بعد پھر سے پیش کیا ہے۔[۲]

آزاد کے لیے یہ بیان کرنا مشکل تھا کہ وہ کس حد تک سرسید کے نشے میں سرشار تھے۔ انھوں نے کہا کہ وہ ان کی بت کی طرح پرستش کرتے تھے۔ ایک تعلید چھوڑ کر انھوں نے دوسری اختیار کر لی تھی۔ اس کی ستم ظریفی انھوں نے بعد میں دیکھی، 'یہ کیسی عجیب بات ہے کہ انسان تعلید سے کبھی باز نہیں آتا۔ ترکِ تعلید کے نام پر وہ جن شخصیتوں کی عزت کرتا ہے، انہی کی تعلید شروع کر دیتا ہے۔'[۳] سرسید کے نشے میں وہ کس طرح سرشار تھے اس کی تشریح کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ انھوں نے حالی کی لکھی ہوئی سرسید کی سوانح حیاتِ جاوید کا کس طرح انتظار کیا جس کا آرڈر انھوں نے (ڈیوٹی شاپ، علی گڑھ کو) بھیجا تھا۔ ہر ڈاک کو اشتیاق سے دیکھتے رہنے کے بعد جب بالآخر انھیں اس کتاب کا پارسل ملا تو انھوں نے اسے ڈاکیے کے ہاتھ

سے چھین لیا اور اس کا پیسہ ادا کیے بغیر دوڑتے ہوئے اندر چلے گئے اور اس کو پڑھنا شروع کر دیا۔ انھوں نے دو راتوں میں ہزار صفحے کی پوری کتاب ختم کر ڈالی۔ یہ واقعہ ۱۹۰۱ء کا ہے جب وہ صرف تیرہ برس کے تھے۔[۹]

سرسیّد کا ابتدائی اثر اپنے خاندانی مذہب سے آزاد ہونے کی جدوجہد کو تعاون دینے میں اور ان کو زیادہ قابلِ قبول مذہبی پوزیشن دینے میں تھا۔ اپنے نئے رہنما کی پرستش میں ان کا جوش و خروش حیرت انگیز نہیں ہے۔ ان کی تربیت نے ان میں امتیاز کرنے کی صلاحیت کو پروان نہیں چڑھنے دیا تھا۔ ان کے والد نے جس طرح کے جبر و استبداد کا ماحول قائم کر رکھا تھا اس میں ان کا کوئی اپنا ردِعمل نہیں تھا۔ آزاد ذہنی اعتبار سے پرجوش اور جذباتی طالب علم تھے اور سرسیّد میں ان کو اپنی ضرورتوں کا جواب مل گیا۔ سرسیّد کے اثر کا دوسرا فائدہ یہ ہوا کہ اس نے ان میں جدید علم کے حصول کا جذبہ بیدار کیا جب ان کے خیالات میں ہنگامہ خیز اتھل پتھل مچی تب وہ تمام پُرانی چیزوں کو حقیر سمجھنے لگے اور اُردو، فارسی اور عربی تراجم میں جتنی بھی جدید کتابیں حاصل کر سکتے تھے کر لیں۔ جب انھیں مزید کتابیں ہندوستان میں نہیں مل سکیں تو انھوں نے یہ کتابیں قاہرہ اور بیروت سے منگوائیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ جدید علم پر عربی میں شائع شدہ تقریباً ہر کتاب انھوں نے پڑھ رکھی ہے۔ یہی ایک ایسا مقصد نظر آتا ہے جس کی خاطر انھوں نے اپنے والد کے مریدوں کے مالی تعاون کا فائدہ اُٹھایا۔ ان مریدوں نے ان کی کتاب کے پارسلوں کا بل ادا کیا جو بسا اوقات سیکڑوں روپے تک پہنچ جاتے تھے۔ جب یہ خاندان ۱۹۰۱ء میں عارضی طور پر بمبئی چلا گیا تو وہاں دکانوں میں فارسی اور مصری کتب کی دستیابی کے سبب کتابوں کے حصول کا بہتر موقع ان کے ہاتھ آ گیا۔[۱۰]

آزاد یہ بھی کہتے ہیں کہ انھوں نے سرسیّد سے تحریک حاصل کر کے پہلے پہل انگریزی سیکھنی شروع کی۔ انھوں نے کچھ اسباق کلکتے میں پڑھے تھے اور جوں ہی وہ پڑھنے کے لائق ہوئے وہ اُردو اور فارسی ترجموں کو سامنے رکھ کر انگریزی بائبل پڑھنے لگے۔ لغت کی مدد سے انگریزی اخبارات پڑھنا دوسرا مرحلہ تھا۔ آخرکار وہ تاریخ اور فلسفے کی انگریزی کتابیں پڑھنے لگے۔ یہ سچ ہو سکتا ہے کیوں کہ آزاد کی زندگی کے اواخر میں ان کے اپنے ذاتی کتب خانے میں انگریزی کی بہتری کتابیں یقیناً جمع تھیں۔ حالانکہ وہ انگریزی سمجھنے کا دعویٰ کرتے تھے لیکن اسے روانی کے ساتھ بولنے پر وہ قادر نہیں تھے۔ حتّٰی کہ اپنی

زندگی کے آخری دنوں میں بھی وہ ایک مترجم کی مدد سے کام چلاتے تھے۔ زندگی کے اس ابتدائی مرحلے میں آزاد نے شاید انگریزی اور یورپی تصنیفات کے اُردو یا عربی تراجم پڑھے تھے۔[۵]

سرسید نے اس لڑکے کی دلچسپی اس کی اسلامی وراثت کے ان چند پہلوؤں میں بھی پیدا کی جن پر گھر میں اس کی تربیت کے دوران زور نہیں دیا گیا تھا۔ ان میں معتزلہ شامل تھے۔ یہ وہ ابتدائی فرقہ تھا جو سرسید کے بہتیرے اخلاقی نظریات کا منبع تھا۔ علی گڑھ میں سرسید کے رفیق اور جانشین محسن الملک نے معترضین کے جواب میں سلسلے وار مضامین لکھے جن میں انھوں نے کہا کہ سرسید کا خیال نیا نہیں تھا بلکہ اخوان الصفا اور معتزلین کے یہاں یہ خیال پائے جاتے تھے۔ ان کو پڑھ کر آزاد نے محسوس کیا کہ معتزلین اور سرسید اپنے اپنے دَور میں ایک ہی قسم کے مسائل سے دوچار تھے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ انھوں نے معتزلین پر دو حصّوں میں ایک کتاب لکھنے کا منصوبہ بنایا تھا لیکن پہلا حصّہ ختم کرنے سے قبل ہی اس منصوبے میں ان کی دلچسپی نہیں رہی۔[۹]

اسی طرح آزاد حالانکہ پہلے الغزالی کی طرف ملتفت رہے تھے لیکن سرسید نے پھر سے ان کی دلچسپی پیدا کردی۔ مولوی عبدالوحید خاں کی دلچسپی اور اپنے والد کے ایک وعظ میں ایک حوالے نے پہلے پہل ان کو الغزالی کی منہاج العابدین کا ترجمہ کرنے کی طرف مائل کیا۔ الغزالی کی مضنون صغیر و کبیر پر سرسید کے تبصرے نے آزاد کو اس کام کا مکمل ترجمہ کرنے پر آمادہ کیا۔ گو کہ ان کے لیے یہ کام مشکل تھا لیکن وہ اسے اپنا کام سمجھتے تھے جس سے وہ واقعی مطمئن تھے۔ انھوں نے الجام العوام اور المنقذ من الضلال بھی پڑھی تھی۔ موخر الذکر میں ان کی خصوصی دلچسپی تھی کیوں کہ یہ ایک سوانحی کام تھا جس میں الغزالی کے مذہبی شکوک اور تلاشِ حق کی تفصیلات درج تھیں۔ انھوں نے بعد میں تہافۃ الفلاسفہ منگوائی اور ابن رشد کا لکھا ہوا اس کا رد بھی۔ انھوں نے اس عظیم کام کا ترجمہ شروع کردیا لیکن اس کو بھی نامکمل چھوڑ دیا۔[۱۰]

آزاد پر سرسید کا اثر اتنا عظیم تھا کہ وقتی طور پر دوسرے (اثرات) مکمل طور پر ماند پڑ گئے تھے، جن کی اہمیت کی انھوں نے اپنی زندگی میں بعد میں قدر کی۔ مثلاً شاہ ولی اللہ ان کے پس منظر میں ایک اہم شخص رہے تھے کیونکہ ان کے والد نے ان کے خاندان کے ایک فرد سے تعلیم حاصل کی تھی۔ ان کے والد خود کو اس خاندان کا شاگرد سمجھتے تھے۔ آزاد نے اپنے والد سے شاہ ولی اللہ کے موضوع پر بات چیت کی تھی اور اپنے دینی مطالعے کے سلسلے میں شاہ کے دو کاموں عقد الجید اور الانصاف فی بیان سبب اختلاف

کو پڑھنے کی کوشش کی تھی۔ لیکن انھیں دشواری پیش آئی۔ جب ان کا مطالعہ ہو چکا تب وہ ان کو سمجھ سکے۔ وہ شاہ ولی اللہ کو سمجھنے کی کوشش کر رہے تھے کہ سرسید کی تصنیفات میں محو ہو گئے، جو دوسری تمام دلچسپیوں پر غالب آگئیں۔ بہت بعد میں ان کی فکر پر شاہ ولی اللہ کا اثر ظاہر ہوا۔[۱۱]

المنار کے ساتھ بھی یہی معاملہ پیش آیا۔ نئے عربی ادب کے مطالعے کے دوران آزاد المنار پابندی کے ساتھ دیکھتے رہے اور عبدہ کی کتاب رسالت التوحید بھی پڑھی تھی۔ لیکن وہ اس وقت سرسید پر ایک کام کرنے کا منصوبہ بنا رہے تھے جس میں وہ یہ ثابت کرنے کی امید کر رہے تھے کہ جدید علم الکلام پیش کرنے کی جتنی بھی کوششیں کی گئیں ان میں صرف سرسید کامیاب ہوئے۔ تاہم انھوں نے المنار کی تعریف کی۔[۱۲] حالانکہ وقتی طور پر ان کے ذہن پر سرسید غالب رہے لیکن المنار نے گہرا اثر قائم کیا۔

آزاد اس کی بھی تصدیق کرتے ہیں کہ تحریری اسلوب میں سرسید ان کے ماڈل تھے۔ ان دونوں کے اسالیب پر جن اصحاب کی نظر ہے انھیں یہ بات آسانی سے نظر نہیں آتی لیکن ایک مختصر مدت تک آزاد کی یہ تمنا ضرور تھی کہ وہ بھی سرسید ہی کی طرح مضامین لکھتے تھے۔ انھوں نے دو حصوں میں سرسید کے علم الکلام پر ایک بڑی کتاب لکھنے کا منصوبہ بنایا تھا۔ اوّل ان کی فکر کا ایک منظم مطالعہ اور دوم ان کی تصنیفات کی ترتیب۔ اس سے سرسید کے ایک بڑے مفسر کے طور پر ان کی حیثیت قائم ہو جاتی۔ آزاد کی بہتیری دوسری اسکیموں کی طرح یہ بھی کوئی شکل اختیار نہ کر سکی لیکن انھوں نے نبوت پر، معجزات کے دلیل نبوت نہ ہونے پر اور ان کے اصول پر کہ خدا کے مذہب اور فطرت میں کوئی تناقض نہیں پایا جاتا ہے ایک لمبا مضمون لکھنا شروع کر دیا تھا۔[۱۳]

لسان الصدق میں ایک مضمون جس نے تنازعے کی صورت اختیار کر لی وہ تھا حالی کی حیات جاوید پر آزاد کا تبصرہ۔ اس میں انھوں نے سرسید کے ادبی اسلوب اور مذہبی نظریے کے معترضین سے ان کا دفاع کیا تھا۔ سرسید کے خیالات پر وہ جس حد تک فریفتہ تھے اس پر بعد میں انھیں الجھن ہوئی اور انھوں نے ان معترضین سے اتفاق کیا۔ جب ۱۹۰۴ء میں انجمن حمایت اسلام کی میٹنگ میں حالی کی آزاد سے ملاقات ہوئی تو انھوں نے یہ صحیح اندازہ لگایا کہ اس لڑکے کی عمر پندرہ یا سولہ سال ہے۔ لیکن جب انھیں بتایا گیا کہ وہ لسان الصدق کا مدیر ہے تو انھوں نے سمجھا کہ ان سے مذاق کیا جا رہا ہے۔ وہ اُس وقت بہت خوش ہوئے جب انھیں معلوم ہوا کہ یہ سچ تھا۔ آزاد نے اسے نہ کہ تا حال ۱۹۱۸ کر لی تھم رکھا۔[۱۴]

آزاد نے شیخ محمد عبدہٗ پر بھی ایک مضمون لکھا جو شبلی کی ایک رپورٹ پر مبنی تھا۔ شبلی سے عبدہٗ کی ملاقات مصر کے سفر کے دوران ہوئی تھی۔ وہ ان کی روشن خیالی سے متاثر تھے اور اس کو ان پر افغانی کے اثر سے منسوب کرتے تھے۔ آزاد لکھتے ہیں کہ عبدہٗ کی بہت ہی عمدہ کتاب رسالت التوحید کے چند اقتباسات ترجمہ کرکے علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے حالیہ شمارے میں شائع کیے گئے تھے اور یہ حال ہی میں المنار میں ان کی کمنٹری کے ساتھ شائع ہو رہا ہے۔ اس کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ عبدہٗ جدید ضرورتوں کے پیش نظر قرآن مجید کی اہمیت و افادیت بیان کر رہے تھے۔ بالآخر لسان الصدق میں 'ہندو' نیشنل کانگریس پر ان کا ایک مختصر مضمون دلچسپی کا باعث ہے کیوں کہ وہ خود بعد میں کانگریس کی سیاست میں شریک تھے۔ شروع کے ان دنوں میں آزاد، سرسید کے اس موقف کی حمایت کرتے تھے کہ کانگریس ایک ہندو تنظیم تھی اور اپنے نام کی مستحق نہیں تھی۔ بہرحال چند ماہ بعد انھوں نے "انڈین نیشنل کانگریس" کے عنوان سے ایک مختصر مضمون لکھا جس میں انھوں نے یہ حقیقت بیان کی کہ اس سال کے اجلاس کے صدر فیروز شاہ مہتہ ایک پارسی ہونے والے تھے۔[۱۵]

حالانکہ آزاد کی زندگی کے اس مرحلے میں سرسید کا اثر غالب تھا تاہم دوسروں کا اثر قبول کرنے میں یہ مانع نہیں رہا۔ مثلاً اس دور میں آزاد نے پہلے بائبل پڑھا، عیسائیوں سے رابطہ رکھا اور عیسائیت سے متعلق تحریروں کا مطالعہ کیا۔

اپنی نوجوانی کی مذہبی مڈبھیڑوں کے بیان کے دوران آزاد احمدیہ تحریک کے رہنما مرزا غلام احمد سے ملاقات کی غرض سے اختیار کردہ ایک سفر کا ذکر بھی کرتے ہیں۔ اس کا مقصد بظاہر ہر نئے مذہبی خیال سے خود کو واقف کرانے کی خواہش کی تکمیل تھا۔ لیکن آزاد نے مرزا کے ساتھ مذہبی بحث میں اُلجھنے سے انکار کر دیا۔ آزاد کہتے ہیں کہ وہ اس وقت سرسید کی اطاعت ثابت قدمی سے کرتے تھے اور اس سبب سے مرزا کے پیغام میں ان کو کوئی دلچسپی نہیں تھی۔[۱۶] اس وقت یہی بات آزاد پر دیگر اثرات —— روایتی یا جدید، عرب یا ہندوستانی، مسلم یا عیسائی —— کے بارے میں صادق آتی ہے۔ ان پر اس قسم کے متعدد اثرات کے دروازے کھلے ہوئے تھے اور ممکن ہے کہ ان میں سے کچھ ان کی زندگی کے اواخر میں اہم بھی رہے ہوں۔ لیکن اس وقت سرسید کا اثر غیر معمولی تھا۔

اس سلسلے میں آزاد کا بیان مبہم ہے کہ یہ نشہ ان پر کب تک طاری رہا۔ ایک مقام پر وہ کہتے

ہیں کہ ان پر "خمار" چھانے سے قبل مکمل ایک سال تک "نشہ طاری رہا۔ یہ ۲-۱۹۰۱ء کا زمانہ رہا ہوگا۔ لیکن ایک سال کی حد تبھی صحیح ہوسکتی ہے اگر وہ اُس دور کا ذکر کر رہے ہیں جس میں انھیں سرسید کی تقلید میں مکمل ذہنی سکون میسر ہوا ہو برخلاف اس کے بعد آنے والے زمانے کے جس میں ان کے خیالات میں اتھل پتھل مچی ہوئی تھی۔ خود ان کی اپنی شہادت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان پر سرسید کا نشہ لسان الصدق (۴-۱۹۰۳ء) کے عہد سے ۱۹۰۶ء تک سوار رہا جب وہ امرت سر میں اخبار وکیل کی طرف متوجہ ہوئے جس کا جُزوی سبب یہ ہے کہ اس اخبار کے مالک شیخ غلام محمد بھی سرسید کے پیرو تھے[۱۷]۔ آزاد کے ابتدائی برسوں میں جو بعد کا مرحلہ آتا ہے وہ یقیناً اُس عہد میں شامل ہو جاتا ہے جس میں وہ سرسید کے زیرِ اثر رہے۔

جب آزاد اپنے والد کا یہ قول پیش کرتے ہیں کہ مذہب سے جدید انحراف میں پہلے وہابیت کا مرحلہ ہے پھر نیچریت کا اس کے بعد وہ کہتے ہیں :

> "نیچریت کے بعد تیسری قدرتی منزل، جو الحادِ قطعی کی ہے، اُس کا وہ ذکر نہیں کرتے تھے، اس لیے کہ وہ نیچریت ہی کو الحادِ قطعی سمجھتے تھے، لیکن میں تسلیم کرتے ہوئے اتنا اضافہ کرتا ہوں کہ تیسری منزل الحاد ہے، اور ٹھیک ٹھیک مجھے یہی پیش آیا۔ . . ."[۱۸]

یہ "نشہ" کے ایک سال کے بعد پیش آیا :

> "لیکن اس کے بعد ہی خمار شروع ہوگیا۔ اچانک وہ منزل نمودار ہوگئی، جو اس منزل کے بعد قدرتی طور پر پیش آنے والی تھی۔ عقائد و کلام کے انہماک، مذہبی عقائد و ارکان کے بحث و نظر اور اختلافات و مشارب کے مطالعہ و نظر کا نتیجہ یہ نکلا کہ طبیعت میں از سرِ نو ایک نئے اضطراب کی ابتدا ہوگئی، گویا یہ درمیان کا سکون، جو سرسید کی تقلید سے پیدا ہوگیا تھا، محض ایک فریبِ ذہن تھا، اور اس کے نیچے دل کا کوئی اطمینان موجود نہ تھا۔"[۱۹]

آزاد نے کہا کہ سرسید نے ان کے پرانے اعتقادات کو جڑ سے اکھاڑ پھینکا تھا اور ان کے شکوک وشبہات کو اظہار کی آزادی دے دی تھی۔ اب انھوں نے عقائد کے ان حصّوں پر بھی، جن کو سرسید برقرار رکھنا چاہتے تھے، گرفت کی۔ آزاد نے خود سوال کیا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ بھی وہم وخیال ہوں ؟ وجود باری، ذات وصفات باری، بقائے روح، وحی والہام، نبوت، شرائع ادیان کیوں ناقابلِ تسلیم نہیں ہو سکتے۔ سرسید نے ان تمام امور پر ان کے اعتقادات کو اس طرح کمزور کر دیا تھا کہ ان کو بالکل ہی مسترد کرنا مشکل تھا۔[۲۰]

اس سے قبل ان کا خیال تھا" .. مذہبی اعتقادات درست تھے جو عقل اور سائنسی حقائق کے مطابق تھے۔ وہ ابن رشد اور سرسید سے متفق تھے کہ قرآن اس خیال کا حامی ہے کہ سنتہ اللہ اور قانون فطرت میں تناقض نہیں پایا جاتا ہے۔ لیکن اب وہ یہ محسوس کرتے تھے کہ اس نظریے کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ انھوں نے کہا کہ اگر مذہبی عقیدے کی بنیادوں کو مندرجہ بالا معیار پر پرکھا جائے تو وہ کھرے نہیں اتریں گے۔ مثال کے طور "روشن خیالی" اب یہ کہہ سکتی تھی کہ نبوت اس خوبی سے زیادہ کچھ نہیں ہے کہ جو ممتاز فہم وفراست اور حُسنِ سیرت رکھنے والے افراد کو دی جاتی ہے تاکہ وہ ان چیزوں کا ادراک کر سکیں جو عام طور سے پوشیدہ رہتی ہیں۔ جو معاملہ نبوت کا ہے وہی معاملہ دیگر تمام بنیادی اعتقادات کا ہے۔ انھوں نے کہا کہ ابن سینا، الفارابی یا سرسید جیسے علمائے اسلام" کوئی واقعی درمیانی ہستی نہیں" رکھتے۔ "فکری وجود صرف دو ہی ہیں، انکار واقرار۔ یہ تیسری راہ چاہتے ہیں، اور وہ محال ہے۔"[۲۱]

اس مقام پر آزاد کے ذہنی عمل کی ضرور جانچ پڑتال کرنی چاہیے۔ ایسا کہنا صریحاً ناواجب ہے کہ سرسید نے پرانے قسم کے عقیدے اور بے عقیدگی کے درمیان کوئی دوسرا متبادل نہیں چھوڑا کیوں کہ سرسید ایک سچے مسلمان رہے۔ یہ کہنا بھی نامناسب ہے کہ انھوں نے بغیر کسی ثبوت کے اپنے اس نظریے کو پیش کیا کہ 'ورک آف گاڈ' اور ورڈ آف گاڈ' میں کوئی تناقص نہیں پایا جاتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ سرسید نے عہد وسطیٰ قسم کی ملایانہ دلیل پیش نہیں کی جس کی شاید آزاد کو تمنا تھی۔ لیکن سرسید کا علم الکلام اس عقیدے پر مبنی تھا کہ اُسی خدا کی کارفرمائی فطرت میں بھی موجود ہے جس نے نبیوں کے ذریعے اپنی بات پہنچائی۔ حقیقت یہ ہے کہ آزاد کی حالت نفسیاتی طور پر اس ناراض بچے جیسی تھی جو گھر سے بھاگ کر ایک لمحے کے لیے تو خوش تھا لیکن بعد میں خوف زدہ ہو گیا۔ یہ چودہ سالہ لڑکا اکیلے کھڑے ہونے اور

آزادانہ طور پر خود سے سوچنے کے لیے ذہنی طور پر تیار نہ تھا۔ وہ پُرانی آمریت کے تحفظ کا خواہاں تھا۔ دینی اعتبار سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جو چیز ان پر پوری طرح حاوی ہوگئی تھی وہ تھا خدا کا اپنی تخلیق میں بہت ہی زیادہ مستغرق ہونے کا خیال۔ حتیٰ کہ انھوں نے یہ تسلیم کیا کہ فطرت میں خدا کی بظاہر کارفرمائی کا مرکزی خیال مکمل طور پر غلط نہیں تھا' لیکن انھیں اس معیار پر اپنے مذہبی اعتقادات کی جانچ پرکھ کرنے میں خوف معلوم ہوتا تھا۔ نبوت کا معاملہ نازک تھا۔ یہ خیال کہ نبوت کو انسانی ذہانت (وہ بھی خداداد) کے ذریعے سمجھا جا سکتا ہے، جیسا کہ ابن سینا اور الفارابی کا فلسفیانہ خیال تھا' آزاد کو بالکل ہی ناقابلِ قبول تھا۔ اس قسم کے خیالات کو آزاد کے مسترد کرنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ عقل فکر کی اس کے انجام تک پیروی کرنے کے نتیجے سے خوف زدہ تھے۔

آزاد جس راستے سے اس مقام پر پہنچے تھے اس کا تجزیہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ حالانکہ سرسید نے ان پر ایک نئی دنیا کھول دی تھی لیکن ان کی مذہبی تعلیمات نے ان کو اندرونی طور پر مضطرب کر دیا تھا۔ کیونکہ انھیں ایسا محسوس ہوتا تھا کہ ان کی تعلیمات ان کو مزید اضطراب وجستجو اور اس سے الحاد وانکار کی طرف ان کو مائل کر رہی تھیں۔

چودہ برس کی عمر ہی سے تین سوالات نے ان کو پریشان کر رکھا تھا:

۱۔ کیا واقعی خدا کا وجود ہے اور مذہب جو تعلیمات دیتا ہے ان میں کوئی صداقت ہے۔

۲۔ اگر ایسا ہے' تو اتنی عظیم صداقت سے متعلق خیال میں اتنا زیادہ اختلاف کیوں ہے' حتیٰ کہ اس پر خون بہایا جاتا ہے؟

۳۔ اگر دنیا کے کثیر التعداد مذاہب میں سے کسی ایک کی بھی پیروی کی جائے' تب بھی اس کے اندر بے شمار اختلافات موجود رہیں گے۔ کیوں ایک گروہ صحیح ہو اور دوسرے غلط؟

اُن کا مسئلہ وسیع مطالعے سے اور عیسائی' یہودی' پارسی' بہائی اور ہندو مت جیسے متعدد مذاہب کے پیروؤں اور ملحدوں کے ساتھ مباحثے سے' جن سے بمبئی میں ان کی ملاقات ہوئی تھی' اور بھی بگڑ گیا تھا۔ ان کی الجھن ایسی بڑھی کہ وہ بیمار پڑ گئے۔ وہ سوچنے لگے:

خود مذاہب بھی باہم دگر نزاع اور صرف خلاف تعدد نہیں بلکہ خلافِ تضاد اور بجائے رفع اختلاف اور دعوتِ یقین کے خود نفس مذہب کا موجب نزاع و

خلاف اس طرح ہوجاتا کہ تاریخ جمعیت بشریہ میں اس سے بڑھ کر کوئی
انسانی نزاع نہیں ملتی۔ یہ غلطی ہے کہ حقیقت و صداقت میں نہ تو تعدد
ہو سکتا ہے نہ اختلاف، اور اگر ایسا ہے، تو مختلف و متضاد صدائیں،
حقیقت نہیں ہو سکتیں۔[۲۲]

اس کے بعد وہ مخصوص مذہبی اعتقادات کے سوالات سے بلند ہوتے ہوئے اور زیادہ بنیادی فلسفیانہ سوال کی طرف جاتے ہوئے محسوس کرتے ہیں: "خود زندگی کیا ہے؟ اور زندگی کا مقصد کیا ہے؟ کیونکر وہ یقین حاصل کیا جائے، جو زندگی اور زندگی کے مقاصد اسی طرح واضح کردے، جس طرح تمام محسوسات؟" انھوں نے محسوسات کو یقینی خیال کیا اور سوال کیا کہ کیوں زندگی ہی کے اصل مقصد جیسی اہم چیز اس دائرے سے باہر ہو۔[۲۳]

کسی بھی ذہین نوجوان کے لیے، جس کی اس طرح پرورش ہوئی ہو کہ وہ آزادانہ طور پر سوچ سکے، تو اس قسم کے سوالات بالکل نارمل ہیں۔ لیکن آزادی کی تعلیم اس طرز کی نہیں تھی اور انھوں نے خود کو بالکل اکیلا محسوس کیا، انجان دانش درانہ بیابان میں بھٹکتا ہوا، جس کی رہنمائی کرنے والا کوئی نہیں تھا۔ انھوں نے محسوس کیا کہ سرسید نے ان کو بے یار و مددگار کردیا اور وہی ان کو ناقابلِ حل مشکل میں ڈالنے کے ذمے دار تھے۔ ان کتابوں نے جن کا انھوں نے مطالعہ کیا تھا اور بھی ان کی مشکل بڑھادی تھی۔ اس طرح سرسیّد کی فکر سے ان کو جو تسکین حاصل ہوئی تھی وہ صرف عارضی تھی۔ انھوں نے اب محسوس کیا کہ سرسیّد کی پیروی ان کے لیے مذہب سے انکار کی ایک لطیف صورت تھی۔ حالانکہ انھوں نے اس کو کھل کر تسلیم نہیں کیا لیکن ان کے اندر کے شور نے اب مذہب سے بالکل انکار کردیا: اب تک میں مکمل ملحد ہوچکا تھا۔ میں 'مادیت' اور 'عقلیت' میں اپنے عقیدے پر بڑا فخر کرتا تھا اور مجھے مذہب میں صرف جہالت قیاس نظر آتا تھا، لیکن انھیں اب تک وہ ذہنی سکون نصیب نہیں ہوا تھا جس کی ان کو تلاش تھی۔ چودہ سے بائیس سال کی عمر تک (۱۹۰۲-۱۰ء) ان کی ظاہری شکل و صورت اس شخص جیسی تھی جو عقل اور دانشورانہ مباحث کے ساتھ مذہب کی تطبیق کرنا چاہتا تھا لیکن اندر سے انھوں نے تمام اعتقادات کو ترک کردیا تھا اور عملاً ایک گناہگار تھے۔ ان کی ناامیدی کا یہ آخری مرحلہ تھا۔[۲۴] دیگر الفاظ میں انھوں نے سرسیّد کی پیروی جاری رکھی لیکن دراصل ایسا محسوس ہوتا ہے کہ سرسیّد کی فکر نے پہلے 'نشہ' کے تقریباً ایک سال کے

اندر تسکین پہنچانا بند کر دیا تھا اور وہ مکمل بے عقیدگی کی طرف کٹرپن کے ساتھ بڑھتے رہے۔ حتیٰ کہ سرسید کی جو وہ پیروی کرتے تھے وہ بھی ۱۹۰۶ء میں ان کی سیاسی فکر میں پختگی کے ساتھ ختم ہو گئی۔ ان کی مخفی دہریت ۱۹۰۹ء کے آخر تک جاری رہی۔

حواشی

۱۔ آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی، بہ روایت ملیح آبادی (دہلی: ۱۹۵۸ء) ص ۳۸۱   ۲۔ ایضاً

۳۔ ایضاً، صفحات ۳۸۲-۳۸۱   ۴۔ ایضاً، صفحات ۸۳-۳۸۲   ۵۔ ایضاً، ص ۳۸۳

۶۔ ایضاً، صفحات ۵۶-۲۵۵   ۷۔ ایضاً، صفحات ۶۶-۲۶۵، ۹۳-۲۶۲، ۵۸-۲۵۷

۸۔ ایضاً، ص ۲۵۷؛ انڈیا ونس فریڈم (بمبئی: ۱۹۵۹ء)، ص ۳، ہمایوں کبیر، مولانا ابوالکلام آزاد: اے میموریل والم (بمبئی: ۱۹۵۹ء)، ص ۷۷

۹۔ آزاد کی کہانی، صفحات ۴۰۴-۴۰۰   ۱۰۔ ایضاً، صفحات ۲۱۶، ۴۷   ۱۱۔ ایضاً، ص ۳۸۰

۱۲۔ ایضاً، صفحات ۹۹-۲۹۸   ۱۳۔ ایضاً، صفحات ۴۰۵-۴۰۴

۱۴۔ ایضاً، صفحات ۳۱۰-۳۰۹

۱۵۔ مضامین لسان الصدق، مرتبہ، عبدالقوی دسنوی (لکھنؤ: ۱۹۶۷ء) صفحات ۱۳۶، ۲۱-۱۲۰، ۴-۱۰۳، ۹۲-۸۶؛ عابد رضا بیدار، مولانا ابوالکلام آزاد (رامپور: ۱۹۶۸ء)، ص ۸۸؛ محمد عبدہٗ، دی تھیولوجی آف یونیٹی (لندن، ۱۹۶۶ء)

۱۶۔ آزاد کی کہانی، صفحات ۴۲-۳۳۹   ۱۷۔ ایضاً، صفحات ۲۳-۳۲۲   ۱۸۔ ایضاً، ص ۳۸۱

۱۹۔ ایضاً، ص ۴۰۵   ۲۰۔ ایضاً، صفحات ۴۰۷-۴۰۶   ۲۱۔ ایضاً

۲۲۔ ایضاً، صفحات ۱۹-۴۱۸۔ عبدالرزاق ملیح آبادی، ذکر آزاد، مولانا ابوالکلام آزاد کی رفاقت میں اڑتیس سال (کلکتہ: ۱۹۶۰ء) صفحات ۵۸-۲۵۷

۲۳۔ آزاد کی کہانی، ص ۴۲۱

۲۴۔ ذکر آزاد، صفحات ۶۰-۲۵۹

ابوالکلام آزاد اور محمد علی

مشیرالحسن

مولانا ابوالکلام آزاد کے نظریات و خطابت پر ان کے علم و فضل اور اسلامی معاشرول سے ان کے روابط کا گہرا اثر تھا جب کہ ان کی عملی سیاست کی تشکیل ہندوستان کی محکومی کے تجربے کی اپنی خصوصیات سے ہوئی تھی۔ اسی کے ساتھ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ فکر کی کسی متحدہ رَو میں نہیں بہے اور نہ کوئی وحدانی نظریہ انھیں زیر کر سکا۔ ان کے عالمی تصوّر میں اسلام کی حیثیت مرکزی تھی تاہم ان کی فکر ہمیشہ اور مسلسل روایتی تصوّرات کا تنقیدی جائزہ لیتی رہی۔ انھوں نے ایک موقع پر کہا کہ ان کے دل کا کوئی یقین ایسا نہیں جسے تذبذب کے کانٹوں کی چبھن محسوس نہیں ہوئی ہو اور نہ روح کا کوئی عقیدہ ایسا ہے جس پر تشکیک کے تمام حربے نہ آزمائے گئے ہوں۔ نیز جیوں جیوں وہ مذہب، سیاست اور فلسفے کی پُرخار وادیوں کا سفر طے کرتے رہے اپنے ذہنی رہناؤں کی طرف ان کا رویہ بدلتا رہا۔ ان کا کہنا تھا کہ "میری درماندگی اور بے کسی کسی متعارف وسیلہ ہدایت و ارشاد کی رہینِ منت نہیں ہے.... اپنی شکستگی اور خستگی نہ تو کسی ہاتھ کی ممنون ہے، نہ کسی زبان کی؛ نہ خاندان کی، نہ تعلیم و تربیت ظاہری کی۔ جو کچھ پایا ہے صرف بارگاہِ عشق سے پایا ہے، جتنی رہنمائیاں ملیں بس صرف اسی مرشدِ فیض و ہادی طریق سے ملیں۔" اور بالآخر اپنی اندرونی کشاکش کی تاریکی سے جب وہ باہر آئے تو صحیح معنی میں بالکل آزاد تھے۔

آزادی کا یہی جذبہ ان کی سیاسی زندگی کا طرۂ امتیاز تھا۔ وہ کسی کے معتقد نہیں تھے۔ گاندھی جی

کے بھی نہیں۔ مہاتما اور مولانا دونوں کو مذہب اور اخلاق کے شغف نے سوراج کی مشترکہ جدوجہد میں منسلک کردیا تھا۔ اس کے باوجود معاشرتی مسائل کے بارے میں ان کے تناظر اور نظریے میں شاید ہی کوئی چیز مشترک ہو۔ کانگریس کے دوسرے رہنماؤں سے ان کا تعلق کئی سطحوں پر اور بہت واضح نہیں تھا۔ کچھ کی وہ عزت کرتے اور کچھ کو وہ پسندیدگی کی نظر سے دیکھتے تھے۔ لیکن کسی کو اس قابل نہیں سمجھا کہ اس سے ہدایت لی جائے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کا سیاسی وجود کبھی اس پر منحصر نہیں تھا کہ کسی گاندھی یا نہرو کی چوکھٹ پر سرتسلیم خم کیا جائے یا کانگریس کے اندر کسی گروہ سے تعاون یا اس کی مخالفت کی جائے۔ ان کے سیاسی قدوقامت اور سحرآفریں اثر کی بنیاد کانگریس سے ان کی وفاداری تھی جس پر کبھی کوئی حرف نہیں آیا۔ ہندوستان کی آزادی سے ان کی آزادی کی لگن اور ملک کے اندر فرقہ پرستی اور پھوٹ کی دوسری قوتوں کے خلاف ان کی بااصول جدوجہد تھی۔

لیکن ایک سیاسی رہنما کے لیے اتنا کافی نہیں تھا کہ بعض آدرشوں کا علمبردار تو ہو مگر ان کو تسلیم کرانے کے لیے وسیع پیمانے پر حمایت حاصل نہ کرے۔ اور یہی وہ نقطہ تھا جہاں مولانا کا سیاسی طریق کار راہ سے بھٹک گیا۔ لوگ ان کا احترام کرتے تھے مگر کسی کو ان سے سیاسی وفاداری نہیں تھی۔ وہ رہنما تھے مگر ان کے پیچھے چلنے والے نہیں تھے۔ اسی لیے تحریک خلافت کی قیادت مولانا محمد علی نے نہایت آسانی سے اپنے ہاتھوں میں لے لی اور امام الہند بننے کے مولانا آزاد کے عظیم الشان منصوبے شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکے۔ مخالفوں نے اس کی دھجیاں بکھیر دیں۔ اسی طرح خلافت اور عدم تعاون کی تحریکوں کے بعد کانگریسی مسلمانوں کی رہنمائی کی ذمے داری ڈاکٹر مختار احمد انصاری نے سنبھالی۔ مولانا آزاد نے نہیں۔ اور جب مسلم لیگ کا کارواں عزم سفر ہوا تو دو قومی نظریے کی تردید کا سہرا مولانا حسین احمد مدنی کی سرکردگی میں علماء دیوبند کے سر رہا۔ دیہات کے مسلمانوں پر علماء کا پرانا اثر چلا آرہا تھا؛ اس لیے کانگریس بھی ان کی طرف مائل ہوئی۔

کہنے کی غرض یہ نہیں کہ مولانا آزاد میں قومی معاملات میں جوش و ولولے کی کمی تھی۔ ایسا نہیں تھا۔ بات یہ تھی کہ ان کا نقطۂ نظر بے لگاؤ اور علیحدگی پسند تھا، مزاج میں انا تھی اور وہ ان لوگوں سے مل کر کام کرنے سے گھبراتے تھے جو ان کی رائے میں علم میں ان سے کم اور سیاسی حیثیت سے ان کے برابر نہیں تھے۔ اپنی شخصیت کی ان صفات کی بدولت وہ مسلم عوام کی رہنمائی کا بوجھ اس وقت نہیں

اُٹھا سکے جب اس کی شدید ضرورت تھی۔ نہ وہ کسی مشترکہ پروگرام کی بنیاد پر کانگریسی مسلمانوں کو ایک پرچم تلے جمع کر سکے اور نہ ہی مسلم لیگ کے مقابلے میں کوئی نظریاتی محاذ قائم اور برقرار رکھ سکے۔

اس مضمون کا موضوع ہندوستانی سیاست کی ایک اور ممتاز اور ہر دلعزیز شخصیت مولانا محمد علی سے مولانا آزاد کے تعلقات ہیں۔ دونوں ایک ہی وقت میں قومی افق پر نمودار ہوئے، صحافت کے ذریعے شہرت اور امتیاز حاصل کیا اور یکساں جوش سے جنگ بلقان، مسجد کان پور اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے مسئلے پر اپنے برادرانِ اسلام کے کرب و بے چینی کا اظہار کیا۔ اتحادِ اسلامی کی جو عظیم الشان رَو چلی، دونوں اس میں پیش پیش تھے، مولانا آزاد اس کے نظریہ ساز اور مولانا محمد علی اس کے پُر اثر مبلغ کی حیثیت سے۔ اور جب برطانوی حکومت نے متعدد مرتبہ انھیں قید و حراست میں بند رکھا تو وہاں انھیں موقع ملا کہ اپنی کارگزاری پر فخر و اطمینان کے احساس کے ساتھ غور کریں۔ وہ اس دائرۂ عمل کا مرکز تھے اور تاریخ کی روش پر فیصلہ کن انداز میں اثر انداز ہو رہے تھے۔ اس پرچے میں میں نے یہ پتہ لگانے کی کوشش کی ہے کہ یہ دو حضرات جن کے پس منظر مختلف تھے لیکن جو ایک مشترکہ جد و جہد میں مشغول تھے۔ حراست کے اندر اور حراست کے باہر اپنے تجربوں سے کس طرح نبرد آزما ہوئے۔

مولانا آزاد اور مولانا محمد علی کے اپنے اپنے رول کے موازنے کا مزید فائدہ یہ ہے کہ اس سے ان کے نظریاتی میلانات پر روشنی پڑتی ہے، ہندوستانی قومیت کے ابھار کی طرف ان کا رویّہ نیز فرقہ وارانہ پیچیدہ صورتِ حال کے متعلق ان کا نظریہ واضح ہو کر سامنے آتا ہے۔ تحریکِ خلافت کے بعد آنے والے واقعات کے تجزیے میں یہ پہلو خصوصیت سے مددگار ثابت ہو سکتے ہیں۔ یہی وہ زمانہ تھا جب ہندو مسلم محاذ جس کے معمار مولانا آزاد اور مولانا محمد علی تھے، ٹوٹنا شروع ہوا۔ آزاد اور محمد علی برسوں کے اشتراکِ عمل اور تعاون کے بعد ایک دوسرے سے علیٰحدہ ہوتے گئے، جس کی بدولت کانگریسی مسلمانوں کی صفوں میں گہری نظریاتی تفریق پیدا ہو گئی۔ ۲۹-۱۹۲۸ء تک یہ دو نوں الگ الگ گروہوں میں ایک دوسرے کے خلاف صف آرا ہو گئے اور اس برصغیر کے سیاسی میدانِ عمل میں دو ناقابلِ مصالحت نقطۂ نظر کے علمبردار ہوئے۔

(۲)

بیسویں صدی کے پہلے دہ سالہ میں نوجوان مسلمانوں کی ایک نئی نسل سامنے آئی جس کا عصری

معاشرتی اور سیاسی مسائل پر اپنا ایک مخصوص نظریہ اور نقطۂ نظر تھا۔ یہ نئی روشنی کے لوگ تھے جنھوں نے سرسید کی سیاسی وراثت کو ٹھکرا دیا تھا اور جو قوم پرست عناصر کے ساتھ مل کر کام کر رہے تھے۔ ان میں نمایاں مولانا حسرت موہانی، راجہ غلام حسین، علی برادران اور ولایت علی 'بمبوق' تھے۔ یہ سب صوبۂ متحدہ کے رہنے والے تھے محمڈن اینگلو اورینٹل کالج علی گڑھ کے تعلیم یافتہ تھے۔ یہیں انھوں نے سرسید احمد خاں اور ان کے جانشینوں سے انگریزوں کی وفاداری کا سبق سیکھا تھا۔

لیکن جو شخص صوبہ متحدہ کا باشندہ نہیں تھا اور جس نے انگریزی اسکولوں اور کالجوں میں کبھی تعلیم نہیں پائی تھی محی الدین احمد تھا جسے دنیا نے مولانا ابوالکلام آزاد کے نام سے جانا۔ ان کی تعلیم مکہ میں ہوئی اور ۱۸۹۰ء میں جب ان کا خاندان ہندوستان واپس آگیا تو ان کے والد خیرالدین نے ان کی دینی تعلیم کا کام خود اپنے ہاتھوں میں لیا۔ آگے چل کر وہ ندوۃ العلماء کے بانی مولانا شبلی نعمانی سے ملے اور مصری علماء محمد عبدہٗ اور رشید رضا کی اصلاح پسند تحریکوں کے زیرِ اثر آئے۔ اس طرح وہ ذہنی تجربے کی دولت سے مالا مال ہوتے رہے اور اس لائق ہوئے کہ عصری مسائل کا باریک بینی سے تجزیہ اور تبصرہ کر سکیں۔ اس کا اظہار ان کی پہلی اہم صحافتی کوشش الہلال میں ہوا جسے انھوں نے ۱۹۱۲ء میں جاری کیا تھا۔

سیاست سے مولانا آزاد کا لگاؤ کلکتہ میں شروع ہوا جو ان دنوں ۱۹۰۶ء کی تقسیم بنگال کے خلاف سودیشی تحریک کے نشیب و فراز سے گزر رہا تھا۔ آزاد انقلابیوں سے متاثر ہوئے اور ان کا کہنا ہے وہ شیام سندر چکرورتی کے توسط سے جو اروبندو گھوش کے معاون تھے ایک انقلابی گروہ میں شامل ہوئے۔ ۱۹۱۰ء سے ۱۹۲۱ء میں حراست میں لیے جانے تک کئی سیاسی تحریکوں سے ان کا گہرا تعلق رہا جس کے لیے انھیں اکثر قید و بند کی صعوبتیں اٹھانی پڑیں۔ جیل کے اندر اور باہر وہ لگاتار اپنے دینی منشور اور کار عظیم ترجمان القرآن کی تکمیل میں مصروف رہے جس میں انھوں نے وحدت الادیان اور مختلف مذاہب کے تعاون کا نظریہ پیش کیا۔ زندگی کے آخری دور میں یعنی ۱۹۲۷ء سے وہ سیاست کی صفِ اوّل میں لوٹ آئے اور کانگریس کے ممتاز ترین مسلم رہنما، ۱۹۳۹ء سے ۱۹۴۶ء تک کانگریس کے صدر کی حیثیت سے اور ان بھی مسلمانوں کے رہبر و ہادی کی حیثیت سے جو ایک متحدہ ہندوستان کے لیے کوشاں اور علمبردار تھے۔ ملک کی خدمت کرتے رہے۔ جنگِ آزادی کے آخری ایام میں انھوں نے دل و جان سے تقسیم ہند کی مخالفت

کی۔ ان کی تقریروں میں ان کی ابتدائی زندگی اور تحریروں کی بازگشت سنائی دیتی ہے یعنی فرقہ وارانہ اتحاد، مذہبی رواداری اور تہذیبی بین الاقوامیت کی۔ بار بار انھوں نے کثرت میں وحدت کا تصور پیش کیا جو ان کی رائے میں صرف ہندوستان کے لیے ہی نہیں بلکہ پوری دنیا کے لیے ضروری تھا۔

مولانا محمد علی رام پور میں پیدا ہوئے تھے۔ خاندان خوش حال اور تعلیم یافتہ تھا۔ انھوں نے علی گڑھ اور پھر آکسفورڈ میں تعلیم حاصل کی۔ ہندوستانی سول سروس میں شامل ہونے کی ناکام کوشش کی جس کے بعد رام پور اور پھر بڑودہ کی ریاستوں میں ملازمت کرلی۔ ملازمت کے دوران میں ہی وہ سیاسی مسائل کی طرف مائل ہوئے اور اپنے خیالات کا اظہار ایک مضمون میں کیا جس کا عنوان تھا 'موجودہ بے چینی کے بارے میں کچھ خیالات'۔ یہ ۱۹۰۷ء میں ٹائمز آف انڈیا اور ناردن اسپکٹیٹر میں شائع ہوا۔ انھوں نے عصری سیاسی صورت حال پر تقریریں کیں، مسلم لیگ قائم کرنے میں حصہ لیا اور ممتاز قوم پرستوں سے تبادلۂ خیال کیا۔ ۱۴ جنوری ۱۹۱۱ء کو 'کامریڈ' جاری کیا۔ اس وقت تک ان کے نام کے پہلے 'مولانا' کے لقب کا اضافہ نہیں ہوا تھا مگر بہت سے لوگ ان کے گرویدہ ہو چکے تھے اور ان کی پرانی تعلیم گاہ علی گڑھ میں ایک خاصی تعداد ان کی پیرو بن چکی تھی۔ اسی زمانے میں آزاد کلکتہ میں، جہاں متعدد حلقوں میں سودیشی تحریک کی گونج اب تک سنائی دیتی تھی، اپنا ہفتہ وار نکالنے کی تیاریوں میں مشغول تھے۔

کامریڈ اور الہلال شائع ہوئے تو ان پر ان کے مدیروں کے طرز نگارش کا نقش واضح تھا۔ آزاد ایک پُرزور اسلوب کے مالک تھے۔ ان کی تحریروں میں ایک اعتبار اور عالمانہ شان ہوتی تھی۔ وہ اپنے دلائل کی حمایت میں قرآن وحدیث کی سند لاتے تھے۔ ان کا خطیبانہ انداز بیان جاندار، جامع اور پُراثر ہوتا تھا۔ ان کا اسلوب علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، زمیندار اور اردوئے معلّیٰ کے سادہ اور واضح طرز بیان کے بجائے مصری جریدہ العروۃ الوثقیٰ کے اسلوب سے زیادہ قریب تھا۔ ان کی خطابت میں ایک پیغمبرانہ شان تھی، جو شاہ ولی اللہ دہلوی کے مذہبی خطبات اور تحریروں کی یاد دلاتی تھی۔ ان کا خطاب اپنے ہم مذہبوں کے مذہبی جذبات سے تھا۔ ان کا مقصد اسلامی استعاروں اور اصطلاحوں کے ذریعے ان کی خوابیدہ روح کو بیدار کرنا تھا۔ انھوں نے علما کے طرز خطابت اور مغربی تعلیم یافتہ حضرات کی زبان وبیان کے انداز کو بدل دیا۔ مولانا سلیمان ندوی نے جو ۱۹۱۳ء میں کچھ عرصہ الہلال کے

ادارے سے منسلک رہے اور آزاد کے ساتھ کام کرتے تھے، لکھا کہ انھوں نے اپنے پُرجوش الفاظ سے مسلمانوں کے دلوں میں آگ لگا دی۔ خود مولانا آزاد کا کہنا ہے کہ الہلال کی مانگ اتنی بڑھ گئی کہ تین مہینے کے اندر تمام پرانے شمارے دوبارہ طبع کرانے پڑے کیوں کہ ہر خریدار مکمل فائل کا خواہاں تھا۔ الہلال کی اشاعت پچیس ہزار سے تجاوز کر گئی تھی۔

اس کے برعکس محمد علی نہ تو عالم تھے اور نہ نظریہ ساز۔ انھیں تاریخی حقائق سے سروکار نہیں تھا بلکہ جذباتی اثر آفرینی کی فکر تھی۔ وہ مجاہد تھے جو اس امر کے کوشاں تھے کہ اسلام کی مخالف قوتوں نے ان کی ملت کو جو نقصان پہنچایا تھا، اس کا تدارک کریں۔ اسی غرض سے انھوں نے صحافت اختیار کی۔ یہی ایک راستہ تھا جس سے وہ اپنے خیال میں وہ مقام حاصل کر سکتے تھے جہاں سے ملت کو فائدہ پہنچا سکیں، ان کے اسلوب میں طویل نویسی، عامیانہ پن، بے ربطی اور اعادہ بہت تھا لیکن اس کے باوجود رائے عامہ کی تشکیل میں ان کا بہت اثر پڑا۔ صوبہ متحدہ کی حکومت نے اپنی رپورٹ میں لکھا کہ "طلبا پر کسی پرچے کا اتنا اثر نہیں ہے جتنا کامریڈ کا اور نہ کسی اور شخص کا جتنا محمد علی کا۔" اپنی نظر بندی کی ابتدا میں محمد علی نے ہمدرد بند کرنے کا ارادہ کیا تو لوگوں نے انھیں منع کیا۔ ولایت علی 'بمبوق' نے جنھوں نے اپنے طنز و مزاح سے اودھ پنچ اور نیو ایرا کے قارئین کا دل موہ لیا تھا کہا کہ "میں آپ کے فیصلے کو صحیح نہیں سمجھتا اور نہ میرے خیال میں اور بہت سے لوگ سمجھیں گے۔ آپ سوچ بھی نہیں سکتے کہ ہمدرد کے بند ہونے سے ہمیں ــــ مسلمانوں کو کس قدر نقصان ہوگا۔"

کامریڈ اور الہلال کی مقبولیت کی وجہ یہ تھی کہ وہ جوش و خروش سے اس فرقے کے لوگوں کے درد اور کرب کا اظہار کرتے تھے جن کے دل و دماغ کو مچھلی بازار کی مسجد کے انہدام، برطانوی حکومت کی ترک دشمنی، تقسیم بنگال کی منسوخی اور علی گڑھ کے 'مسلم آکسفورڈ' کے مستقبل کے مسائل نے بے چین اور پریشان کر رکھا تھا۔ مسلمانوں میں برطانیہ کی مخالفت کا جذبہ بڑھ رہا تھا۔ آزاد اور محمد علی نے اس کو اظہار کی منظم صورت عطا کی۔ اس کے لیے انھوں نے انگریزی زدہ مسلمانوں اور 'دین داروں' میں مصالحت کرائی۔ محمد علی نے لکھا کہ اسلام کو دنیوی طور پر جو بُرے دن دیکھنے پڑے اس کی بدولت مسلمان اپنے مذہب کے قریب آ گئے۔۔۔ اور مغربی تعلیم کی بدولت علمائے مذہب اور 'نئی روشنی' کے لوگوں کے درمیان جو خلیج حائل ہو گئی تھی، وہ گویا جادو کی چھڑی سے دور ہو گئی۔ قدامت پسند اور انگریزی زدہ ایک دوسرے

بے مل گئے۔ یہ اتحاد، اسلام کے تحفظ نیز ہندوستان میں اس کے پیروؤں کے مشترکہ سیاسی مذہبی مفاد کی حفاظت کے لیے نہایت بیش قیمت ثابت ہوا۔ یہ پیغام بہت سادہ تھا مگر یہ الہلال اور کامریڈ کے قارئین کے دل و دماغ پر چھا گیا۔

مولانا آزاد کی زندگی میں جس اسلام کا اظہار ہوا وہ اس اسلام سے مختلف تھا جس کا اظہار مولانا محمد علی کی زندگی میں ہوا۔ تاہم وہ ان کی شناخت کا ایک اہم جزو اور ان فیضان کا اصل مبدا اور سرچشمہ تھا۔ مولانا محمد علی کی میری حیات۔ چند صفحے گہرے مذہبی جذبے سے پُر ہے، اعتراف عقائد جو قید کے دوران قلمبند کیا گیا اور جس نے ان کی اسلام کی خود آگہی کے اندرونی گوشوں کو روشن کیا۔ خود ان کا کہنا ہے کہ وہ قرآن کے زور و عظمت سے سرشار ہو گئے، جسے انھوں نے ڈپٹی نذیر احمد کے اُردو ترجمے کی مدد سے پڑھا۔ اپنی اسلامی وراثت سے برسوں کی ناواقفیت کے بعد انھیں پتہ چلا کہ قرآن صداقت کا ازلی سرچشمہ ہے اور وہ ایک کامل نظامِ حیات، اخلاق کا ایک مکمل ضابطہ اور ایک جامع معاشرتی پالیسی پیش کرتا ہے۔ توحید کا تصور ان پر یوں پر حاوی ہو گیا گویا وہ ایک شخصی حقیقت ہو، انسان کی محنت قابلِ احترام ہے کہ وہ خلیفۃ اللہ فی الارض ہے اور وہ خود اس عظیم حقیقت کا ایک جزو ہے۔ اس کا انکشاف ان کے کہنے کے مطابق مجھ پر اس مختصر سی کتاب سے ہوا جو کوئی تیرہ سو برس پہلے صحرائے عرب کے اس اُمّی پر نازل ہوئی جس کے نام نامی سے منسوب ہونے کی سعادت مجھے حاصل ہے۔ یہ تجربہ کئی معنوں میں آزاد کے تجربے کے مماثل ہے۔ رانچی میں اُن کی ساڑھے تین برس کی نظر بندی نے اُن کے جذبۂ اسلام کو بیدار کر کے جوش و ولولے سے بھر دیا۔ انھوں نے اپنے مشہور ترجمان القرآن کی ابتدا سورۂ فاتحہ کی تفسیر اور اس کے مضامین سے کی —— اللہ کی ربوبیت، رحمت، عدل، توحید اور ہدایت۔

تذکرہ اور میری حیات۔ چند صفحے کے مصنفین کو اسلام کی ابدی صداقت پر ایمان تھا جس نے 'ایک طریقِ زندگی'، ایک اخلاقی ضابطہ اور نظام معاشرت، عطا کیا تھا۔ انھیں اسلامی آدرشوں کی صداقت کا احساس تھا، ایک منظم ملت کے لیے ایک کامل طریقِ حیات کا جو اللہ کی منشاء کے مطابق ایک ایسی حکومت کے تحت زندگی بسر کرے جیسی رسول اسلامؐ کے زمانے میں قائم تھی۔ اسی کے ساتھ ان کا یہ بھی دعویٰ تھا کہ اسلام کے بنیادی اصول عقل اور سائنس کے عین مطابق ہیں۔ یہی مرکزی نکتہ تھا

محمد علی کے مضمون 'اسلام کا مستقبل' اور الہلال کے پہلے تین شماروں میں آزاد کے مضامین کا۔

مولانا آزاد کی عقلیت پسندی ان کی جدیدیت پسند' ذہنی جستجو کا عنصر تو تھی ہی لیکن اتنا ہی نہیں وہ بنیادی طور پر ان کی روایتی عالمانہ تربیت کا ایک لازمی جزو بھی تھی۔ اس کے برعکس محمد علی نے عقلی جدیدیت کے علمبردار تھے اور مولانا آزاد کی طرح سید احمد خاں اور مصری مصلحین کے اس مسلک کے حامی تھے کہ سائنسی علوم کو فروغ دیا جائے اور تقلید کو ترک کیا جائے۔ انھوں نے میری حیات۔ چند صفحے میں زور دے کر کہا کہ مجھے اللہ کے پیغام کی تفسیر اور تشریح کا اتنا ہی حق ہے جتنا کسی اور انسان کو۔ فرسودہ ملائیت کو باقاعدہ ترک کرنے سے اسلام کا رشتہ سائنس کی ترقی پسند دنیا سے اور خود اپنے آپ سے درست ہو جائے گا۔ مولانا آزاد نے اپنے مخصوص عالمانہ انداز میں انھیں خیالات کا اظہار کیا۔ انھوں نے الہلال میں لکھا کہ "مذہب کے دوکان داروں نے جہالت اور تقلید کو، عصبیت اور آلودگی کو مذہب کا نام دے رکھا ہے۔" کئی برس بعد انھوں نے مزید یہ خیال ظاہر کیا:

> انسان کی ذہنی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ روایتی عقیدوں کو آنکھ بند کر کے قبول کر لینا ہے... تشکیک کا پہلا کانٹا جو میرے دل میں چبھا تقلید کے خلاف تھا... اعتقاد کی بنیاد تقلید اور موروثی عقیدے پر نہیں علم پر ہونی چاہیے۔

مولانا آزاد اور مولانا محمد علی کی سوچ میں عقلیت کی جو لہر تھی، اسی کا مخصوص اظہار تھا کہ اسلام اور پان اسلام ازم سے اپنی پُر جوش وابستگی اور ہندوستانی قوم پرستی کی نظریاتی بنیادوں کو ہم آہنگ کرنے میں وہ کامیاب ہو سکے۔ اپنی اسلامی وراثت کے ساتھ اپنے ہندوستانی تجربوں کے امتزاج کی بدولت ہی انھوں نے انگریزوں سے مسلمانوں کے اتحاد کا سر سید احمد خاں کا مسلک ترک کر دیا اور جمال الدین افغانی اور محمد عبدہٗ کی اس آواز پر لبیک کہا کہ سامراجی حکومت کے خلاف جدوجہد میں ہندوستانی برادرانِ وطن کا ساتھ دیں۔ اس میں انھیں کچھ اہم گروہوں سے مدد ملی جن میں علماء کرام بھی تھے۔ وہ اس بات پر زور دے رہے تھے کہ ہندوستانی وطن دوستی کی حمایت اور انگریزی راج کے خلاف مل کر قدم اٹھایا جائے۔ مولانا حسرت موہانی نے جو فرنگی محل لکھنؤ کے مولانا عبدالباری کے مُرید تھے، سب سے پہلے یہ آواز اٹھائی۔ وہ رئیس الاحرار کے لقب سے مشہور ہوئے۔ انھوں نے اپنی سیاسی زندگی کی ابتدا میں ہی اپنے لیے آزادی

پسندی کی راہ نکالی اور ۱۹۰۷ء میں کانگریس میں سورت کے اجلاس میں اختلاف ہوا تو بال گنگادھر تلک کے ساتھ ہو لیے۔ شبلی نعمانی بھی جنھیں جنگ بلقان اور مسجد کانپور کا درد پریشان کر رہا تھا، کانگریس کی حمایت کرنے لگے تھے۔ اس مسئلے پر ان کے مضامین ۱۹۱۲ء میں مسلم گزٹ میں شائع ہوئے اور عین ممکن ہے کہ انہی کے زیرِ اثر مولانا آزاد نے دسمبر ۱۹۱۳ء میں کانگریس کے اجلاس میں ہندو مسلم اتحاد کی ضرورت اور کانگریس پالیسیوں کی حمایت میں تقریر کی ہو۔

مولانا محمد علی نے اپنے پہلے اداریے میں ہندو مسلم دوستی پر زور دیا تھا۔ ان کو یقین تھا کہ اگر ہندو یا مسلمان ایک دوسرے کے خلاف یا ایک دوسرے کے تعاون کے بغیر کامیابی حاصل کرنے کی کوشش کریں گے تو نہ صرف یہ کہ انھیں ناکامی ہوگی بلکہ ذلیل ورسوا ہونا پڑے گا۔ کامریڈ کی غرض وغایت ہی یہ تھی کہ مسلمانوں کو آمادہ کرے کہ بیرونِ ملک ہمدردیوں کے جوش میں جو اسلام کی روح ہے، کوئی کمی کیے بغیر وطن دوستی کی جدوجہد میں ہاتھ بٹائیں۔ ۱۹۲۳ء میں کانگریس کے صدر کی حیثیت سے مولانا محمد علی نے ملّی مفاد میں ایسا توازن پیدا کرنے کا مشورہ دیا کہ وہ ہندوستان کے مستقل مفادات سے ہم آہنگ ہو سکیں۔

محمد علی کو کانگریس سے ہمدردی تھی۔ انھیں اس کے بارے میں جو غلط فہمیاں تھیں، وہ چھندواڑہ میں دور ہو گئیں جب انھیں فرصت اور موقع ملا کہ تلک کے رویّے پر غور کریں اور پھر جب گاندھی جی سے ربط قائم ہوا۔ ان سے پہلی بار وہ علی گڑھ میں ۱۹۱۵ء میں ملے۔ اس کے بعد جلد ہی وہ گاندھی جی کے زیرِ اثر آگئے اور ان کی رہنمائی قبول کر لی۔ انھوں نے ڈاکٹر سیف الدین کچلو کو لکھا کہ "لوگوں کے کانوں میں گاندھی، گاندھی، گاندھی کی آواز سنائی دینی چاہیے کیوں کہ اس کا مطلب ہے ہندو مسلم اتحاد، عدم تعاون، سودیشی اور سوراج اور باقی جو لوگ ہیں وہ ادنیٰ فرقہ پرور یا مقامی جماعتوں کے پیچھے بھاگ رہے ہیں اور ان میں زیادہ تر ذاتی ہوس کا شکار ہیں۔"

مولانا آزاد اور مولانا محمد علی کی نظر میں ان کے قوم پرور مقاصد اور ان کے ملّی مفادمیں، جیسے مسئلۂ خلافت میں کوئی تضاد نہیں تھا۔ ان کا دعویٰ تھا کہ اتحادِ اسلامی اور قوم پروری کے نظریوں میں مطابقت ہے۔ ان کے نزدیک ترکی کے مستقبل کے لیے ملّتِ اسلامیہ کے دلوں میں جو درد ہے، اس سے استعمار دشمن جدوجہد سے اس کی وابستگی اور مضبوط ہوتی ہے اور اس کی بدولت گاندھی جی کی رہنمائی میں کانگریس سے ان کی قربت بڑھتی ہے۔ دراصل مولانا محمد علی سے زیادہ مولانا آزاد نے ہندو مسلم اتحاد کو تقویت

پہنچانے کے لیے اور انگریزوں کے خلاف عدم تعاون کی تحریک کو فروغ دینے کی خاطر قرآن اور حدیث سے مدد لی۔ انھوں نے لکھا کہ ہندوستان میں تحریکِ خلافت کا مقصد ابتدا میں خلیفہ اور خلافتِ عثمانیہ کا تحفظ تھا مگر اب یہ واضح ہوچکا ہے کہ خلافت کے مسائل اور اس کے مصائب برطانوی سامراج کے وسیع تر مسئلے کا جزو اور اس کا نتیجہ ہیں۔ خلافت کے کارکن عدم تعاون کے ذریعے سے ہندوستان کی آزادی حاصل کرنے کے بعد ہی خلیفہ کا تحفظ کرسکیں گے۔

مولانا محمد علی نے بھی یہی مشورہ دیا۔ مسلمانوں کو اپنے غیر مسلم برادرانِ وطن سے مل کر سوراج کی لڑائی لڑنی چاہیے کیوں کہ صرف اسی طریقے سے خلافت کے مقاصد کا حصول ممکن ہوگا۔ انھوں نے کہا ہے آپ خلافت کو غلامی سے نجات دلانا چاہتے ہیں تو آپ کے سامنے ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ کہ آپ ہندوؤں کا ساتھ دیں اور پہلے اپنے ملک کی آزادی حاصل کریں۔ جب تک آپ خود اپنے ملک پر حکمرانی نہیں کرتے، اسلام کو خطرے سے نہیں بچا سکتے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اکثر مسلمان اس رائے سے متفق تھے۔ وہ اتحاد اسلامی اور مقامی قوم پروری کی صداؤں پر ایک طرف سے دوسری طرف دوڑ پڑتے تھے جس کا انحصار اس پر تھا کہ ہندوستان کے مخصوص حالات میں کون سی آواز سامراج دشمنی کا زیادہ کارگر حربہ ہوسکتی ہے۔

(۴)

جب تک مولانا آزاد اور مولانا محمد علی کی نظروں میں اسلام کی مرکزی حیثیت برقرار رہی۔ اور عوام کو منظم کرنے کی مہم میں مذہبی نعروں کا اثر اور اوّلیت قائم رہی، تحریکِ خلافت کے دونوں ممتاز رہنما مشترکہ پلیٹ فارم سے تقریریں کرتے اور مل کر کام کرتے رہے اور ان کی فکر کا محور ایک رہا۔ لیکن اِدھر گاندھی جی نے سول نافرمانی کی تحریک واپس لی اور اُدھر خود ترکوں نے خلافت کا بھانڈا پھوڑ دیا۔ ان تبدیلیوں کے بعد آزاد اور محمد علی گرد و پیش کی دنیا کو مختلف نظروں سے دیکھنے لگے۔

شروع شروع میں یہ سمجھنا مشکل ہے کہ ایسا کیوں ہوا۔ ان کے اختلافات اتنے گہرے اور شدید نہیں تھے جتنے کہ تاریخی بیانات میں پیش کیے جاتے ہیں۔ کانگریس کی کارروائیوں میں دونوں کو مرکزی حیثیت حاصل تھی۔ دونوں فرقہ وارانہ گتھی کو سلجھانے کی کوشش کرتے رہے۔ اگرچہ مولانا محمد علی کو گاندھی جی اور جواہر لال نہرو سے اکثر اختلاف ہوا لیکن وہ ان کی قیادت میں اعتماد کا اظہار کرتے رہے۔

ان میں اور نوجوان نہرو میں ایک طرح کی موانست تھی اور دونوں ایک دوسرے کی قدر کرتے تھے۔ مہاتما گاندھی کے بارے میں مولانا محمد علی نے ۱۹۲۵ء میں اس بات کا اعادہ کیا کہ ہندوستان کی آزادی حاصل کرنے کے طریقے کے متعلق وہ مہاتما جی کے ہم خیال ہیں۔ مولانا آزاد میں بھی وفاداری کا یہی جذبہ تھا اگرچہ وہ برملا اس کا اظہار نہیں کرتے تھے۔ تحریک خلافت کے بعد کے زمانے میں وہ افغانی اور عبدہ کے بجائے مہاتما گاندھی اور ان کے سیاسی وارث سے زیادہ متاثر تھے اور ان کی تقریروں اور تحریروں میں ہندوستان کی آزادی کی، قومی اتحاد اور فرقہ وارانہ یکجہتی کی وہی لگن اور جذبہ پایا جاتا تھا جو ان کی پوری زندگی کا طرۂ امتیاز تھا۔ محمد علی بھی انھیں مقاصد سے وابستہ تھے اور اسی لیے جواہر لال کی رائے تھی کہ فرقہ وارانہ مسئلے پر ان کے ساتھ باہمی اطمینان بخش سمجھوتہ ہمیشہ ممکن تھا۔ جواہر لال نے یہ ۱۹۳۶ء میں لکھا تھا۔ اس وقت انھیں مولانا محمد علی کی گول میز کانفرنس میں وہ مشہور تقریر بھی یاد آئی ہوگی جس میں انھوں نے ایک مسلمان اور ایک ہندوستانی کی حیثیت سے اپنا موقف پیش کیا اور اپنا نظریۂ حیات واضح کیا تھا۔ انھوں نے وسط نومبر ۱۹۳۰ء میں کہا تھا کہ میں اپنے وطن صرف ایک شرط پر واپس جانا چاہتا ہوں اور وہ یہ کہ آزادی کا پروانہ میرے ہاتھوں میں ہو۔ اگر یہ نہ ہو تو میں ایک غلام ملک میں واپس جانا نہیں چاہتا۔ میں کسی غیر ملک میں بشرطیکہ وہ آزاد ہو مرنا پسند کروں گا۔ اس تقریر میں مولانا محمد علی نے وضاحت کی تھی:

> میری ایک تہذیب، ایک نظام سیاست، ایک نظریۂ حیات ہے جس کا مکمل امتزاج اسلام ہے۔ جہاں اللہ کا حکم ہو میں اوّلاً مسلمان ہوں ثانیاً مسلمان ہوں اور آخراً مسلمان ہوں، مسلمان کے سوا اور کچھ نہیں ہوں ... لیکن جہاں ہندوستان کا معاملہ ہے، جہاں ہندستان کی آزادی کا تعلق ہے، جہاں ہندوستان کی فلاح و بہبودی کا سوال ہے، میں اولاً ہندوستانی ہوں، ثانیاً ہندوستانی ہوں اور آخراً ہندوستانی ہوں اور ہندوستانی کے سوا اور کچھ نہیں ہوں۔
>
> میرا تعلق دو دائروں سے ہے جو پیمائش کے اعتبار سے مساوی ہیں لیکن جن کا مرکز ایک نہیں ہے۔ ایک ہندوستان ہے اور دوسرا عالم اسلام۔ ہم

ہندوستانی مسلمانوں کا تعلق دونوں دائروں سے ہے۔ ہر ایک میں تیس
کروڑ سے زیادہ لوگ آباد ہیں۔ ہم دونوں میں سے کسی کو نہیں چھوڑ سکتے۔ ہم
قوم نہیں، مافوق القوم ہیں اور میں بحیثیت ایک مسلمان کہتا ہوں کہ اللہ
نے انسان کی تخلیق کی اور شیطان نے قوم کی۔ قوم پرستی تقسیم کرتی ہے۔
ہمارا مذہب متحد کرتا ہے۔

پھر ایسی حالت میں علیحدگی کیوں ہوئی، راستے جدا کیوں ہو گئے؟ کیا اس کی وجہ یہ تھی کہ مولانا آزاد اور مولانا محمد علی میں رقابت تھی کہ مسلمانوں کا رہنما کون بنتا ہے؟ کیا شخصیتوں کا تصادم، مزاج اور طریقے کا اختلاف اس کا سبب تھا؟ یا خلافت اور عدم تعاون کے زمانے کے بعد جو نظریاتی بعد المشرقین پیدا ہوا، اسی کا اظہار آزاد اور محمد علی کا اختلاف تھا؟ ان سوالات کا کوئی سیدھا سادہ جواب نہیں ہے گرچہ دونوں کی ناچاقی کے ابتدائی آثار خلافت کے خاتمے اور اس سے متعلق تحریک کے زوال میں نظر آتے ہیں۔

خلافت کا ادارہ صدیوں سے قائم تھا۔ اس کی موت سے ہندوستان میں طرح طرح کے ردِّعمل دیکھنے میں آئے۔ غیر دینی مسلک کے پیرووں کی نظر میں خلافت کا خاتمہ سلطنت آل عثمان کے زوال کا منطقی نتیجہ تھا۔ وہ ایک بوسیدہ بے جان ادارہ تھا جو زبردستی طاقت کے بل پر قائم تھا۔ مثال کے طور پر ڈاکٹر محمد اقبال نے ترکوں کے فیصلے کا خیر مقدم کیا کیوں کہ ان کے نزدیک خلافت ایک ایسی طاقت کی نشانی تھی جس کی روح عرصہ ہوا پرواز کر چکی تھی۔ ایک عالمگیر خلافت کا تصوّر قابلِ عمل اسی وقت تک تھا جب تک اسلام کی عالمگیر سلطنت قائم تھی لیکن اب وہ آزاد مسلم ریاستوں کے احیاء اور ترقی کی راہ میں حائل تھی۔ نیز اقبال نے یہ دلیل بھی پیش کی کہ ترکوں نے محض اجتہاد سے کام لے کر یہ نظریہ پیش کیا کہ خلافت بعض اوقات چند افراد کی جماعت یا ایک منتخب اسمبلی یا مجلس کو سونپی جا سکتی ہے۔ اقبال کی رائے میں ترکوں کا نظریہ بالکل صحیح تھا۔ ری پبلکن طرزِ حکومت اسلام کی منشا کے عین مطابق ہے بلکہ عالمِ اسلام میں جو نئی قوتیں نمودار ہو چکی ہیں، ان کے مدنظر وہ بہت ضروری ہو گیا ہے۔

لیکن مذہبی اور دین دار لوگوں کے لیے معاملہ کچھ زیادہ پیچیدہ تھا اور اس کی توجیہہ مروّجہ اسلام کے شرعی تصوّرات کی بنیاد پر ہونی چاہیے تھی۔ اس کی کوشش مولانا آزاد نے کی، لیکن انھیں اس کا کچھ زیادہ یقین نہیں تھا۔ وہ مصطفےٰ کمال سے اس حد تک متفق تھے کہ ان کے نزدیک بھی خلافت پاپائے روم

کے ادارے سے مختلف چیز تھی۔ لیکن مولانا آزاد کا طرز استدلال اپنا خاص تھا۔ اسلام میں روحانی قیادت صرف اللہ اور اس کے رسول کا حصہ ہے۔ اس اعتبار سے خلافت کی اطاعت تمام مسلمانوں پر لازم ہے، لیکن اس حد تک نہیں جس حد تک اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت ۔ ۱۹۲۴ء کے موسم بہار کے مہینوں میں آزاد کے کچھ مضامین شائع ہوئے۔ ان میں آزاد نے یہ رائے ظاہر کی کہ آل عثمان کی خلافت کا خاتمہ کرکے ترکی حکومت نے محض روحانی اور دنیاوی اقتدار کی تقسیم کو مٹا دیا تھا جو ۱۹۲۲ء سے چلی آرہی تھی۔ ترکی کی اس کارروائی کی اہمیت کو کم کرکے مولانا آزاد نے یہ کوشش کی کہ خلافت کمیٹی کی توانائی کو ہندوستانی مسلمانوں کی تعلیم، معاشرتی اصلاح اور معاشی ترقی کے کاموں کی طرف لگائیں۔

مولانا محمد علی کو اس سے اتفاق نہیں تھا۔ وہ اتفاق کرنے کے خواہاں نہیں تھے۔ خلافت ان کو دل وجان سے زیادہ عزیز تھی۔ وہ بغیر جدوجہد اس کو کیوں کر ترک کرسکتے تھے؟ اگر ترکوں نے اس قدیم ادارے کو خاموشی سے مٹا دیا اور ان کے چہرے پر شکن بھی نہ آئی تو اس سے کیا! اور اگر خود ان کے دیرینہ رفقائے کار کا جوش وخروش ٹھنڈا ہوگیا تو کیا ہوا؟ اگر خود خلافت کمیٹی کو روپے پیسے کے غبن کے معاملے میں بدنامی اٹھانی پڑی اور اس کے وجود کا جواز بھی باقی نہیں رہا تو اس سے کیا؟ ایک عجیب و غریب مضحکہ خیز ضد کے ساتھ مولانا محمد علی خلافت کے سراب کے پیچھے دوڑتے رہے۔ انھوں نے مسلم لیگ کو آمادہ کرنا چاہا کہ ابن سعود سے گفت وشنید کرے۔ مگر بے سود۔ حجاز کے شاہ حسین کے خلاف ابن سعود کے ساتھ بلا جھجک اپنی ہمدردی کا اظہار کرکے مولانا محمد علی نے اپنے کتنے ہی رفقا سے دشمنی مول لی۔ نیز انھوں نے اپنے قارئین کو یقین دلانا چاہا کہ خلافت کمیٹی ارض پاک عرب میں سچی اسلامی حکومت قائم کرنے کی کوشاں ہے اور ہندوستان کے مسلمانوں کا فرض ہے کہ تن من دھن سے اسلام کے مرکز کی اصلاح کے لیے اپنے آپ کو وقف کردیں اور ثواب دارین حاصل کریں۔ بہت سے لوگوں کو یقین نہیں آیا۔ انھوں نے مولانا محمد علی کی آواز پر کان نہیں دھرا۔

اس کے برعکس مولانا آزاد کا معاملہ مولانا محمد علی سے مختلف تھا۔ خلافت کے خاتمے سے وہ مبہوت سے رہ گئے لیکن ان کے سیاسی نظریے کے بنیادی تسلسل میں کوئی فرق نہیں آیا۔ انھوں نے بدلی ہوئی سیاسی فضا سے مطابقت پیدا کرلی۔ تبدیلی اگر ہوئی تو صرف ان کے تجزیے کے سانچے میں۔ ابتدائی دنوں میں ان کا تناظر قرآن، حدیث اور اسلام کی عظیم روایات سے متعین ہوا تھا۔ بعد میں یہ صورت نہیں

رہی۔ اب انھوں نے یہ استعداد پیدا کرلی کہ خالص سیاسی مسائل پر غور یا گفتگو کرتے ہوئے غیر ضروری مذہبی مصالح سے قطع نظر کرلیں۔ رفتہ رفتہ وہ غیر دینی قومیت کی نظریاتی بنیادوں کی طرف بڑھتے چلے گئے اور مسلمانوں میں اس کے سب سے اہم ترجمان بن گئے۔ اب ان کے دلائل، خاص کر نہرو رپورٹ کی ان کی حمایت، مذہبی اور دینی تصورات پر مبنی نہیں رہی۔ اس کی بنیاد ایک مرکب، لادینی سیاسی نظام سے ان کی وابستگی تھی۔ اور ان کے اس یقین نے ۱۹۴۰ء کے دہ سالہ کی فرقہ وارانہ خونریزی کے زمانے میں ان کا ساتھ نہیں چھوڑا۔ انھوں نے آزادی کے بعد دوبارہ اس امر کی تصدیق کی کہ یہ کہنا سب سے بڑا فریب ہے کہ مذہبی یگانگت سے وہ علاقے متحد ہوسکتے ہیں جو جغرافیائی، معاشی، لسانی اور تہذیبی اعتبار سے مختلف ہیں۔ نہایت باریک بینی سے جو ان کے ماحول سے آنے والوں میں کم پائی جاتی ہے، انھوں نے کہا کہ ملک کے اصل مسائل فرقہ وارانہ نہیں، معاشی ہیں۔ اختلافات کا تعلق طبقوں سے ہے، مذہبی فرقوں سے نہیں۔

۱۹۲۸ء کے آخر تک مولانا آزاد اور مولانا محمد علی مخالف خیموں میں بٹ چکے تھے۔ ایک نہرو رپورٹ کے حق میں تھا اور دوسرا اس کے خلاف زہر اُگل رہا تھا۔ مولانا محمد علی سمجھ رہے تھے کہ نہرو رپورٹ کی سفارشوں سے اکثریت قانونی لبادے میں قہر ڈھائے گی، ہر جگہ مسلمانوں کے مفاد کچلے جائیں گے اور ہندو مہاسبھا کا غلبہ قائم ہوجائے گا۔ مولانا آزاد اس مایوس کن پیشین گوئی سے متفق نہیں تھے۔ موتی لال نہرو کی ایما سے انھوں نے نہرو رپورٹ کے لیے خصوصاً بنگال میں حمایت حاصل کرنے کے لیے نہایت دلجمعی سے کام کیا۔ ڈاکٹر مختار احمد انصاری بھی نہرو رپورٹ کے اتنے ہی پُرجوش حامی تھے۔ دونوں نے مل کر جنوری ۱۹۲۹ء میں آل انڈیا نیشنلسٹ مسلم پارٹی کی بنا ڈالی۔ سول نافرمانی کی تحریک کے زمانے میں وہ کانگریس کے صدر بھی رہے تھے۔ مولانا محمد علی لندن میں دوران قیام میں ذیابطیس سے پریشان تھے اور مولانا آزاد انگریزوں کے جیل میں اسیری کے دن گزار رہے تھے۔

نہرو رپورٹ کے مسئلے پر جو اختلاف رونما ہوا وہ دور نہیں ہوسکا۔ ۱۹۳۰ء میں مولانا محمد علی نے آسان راستہ اختیار کیا اور ان اکابرین میں شامل ہوئے جنھوں نے گول میز کانفرنس میں شرکت کی۔ سول نافرمانی کی عوامی جدوجہد سے علیٰحدہ رہے۔ ان کا کہنا تھا کہ ملک ابھی اس قسم کی تحریک کے لیے تیار نہیں ہے۔ اس میں نہ اتحاد ہے، نہ ڈسپلن اور نہ ضبطِ نفس۔ انھیں یہ بھی یقین نہیں تھا کہ گاندھی جی جنھوں نے

۱۹۲۲ء میں سول نافرمانی کی تحریک اچانک بند کردی تھی، اس مرتبہ خود اپنے پروگرام پر قائم رہیں گے۔ انھوں نے جواہر لال نہرو کو لکھا کہ تمھارے موجودہ رفقائے کار تمھیں بیچ راہ میں چھوڑ جائیں گے، بحران کے موقع پر وہ دامن جھاڑ کر الگ ہو جائیں گے۔ تمھارے اپنے کانگریسی تمھیں پھانسی کے تختے پر پہنچا دیں گے۔

سول نافرمانی کے بجائے محمد علی نے اپنے ہم وطنوں کو لندن میں اپنا آزادی کا مطالبہ پیش کرنے کا مشورہ دیا۔ لیکن انھیں جلدی ہی اندازہ ہو گیا کہ ان کا مشورہ فضول ہے کیوں کہ نہ تو گول میز کانفرنس میں ہندوستانی مندوبین کچھ تجاویز پر متحد ہو سکے اور نہ برطانوی حکومت انڈین نیشنل کانگریس کے علانیہ مطالبوں کو قبول کرنے پر آمادہ تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ مولانا محمد علی کو اپنے اس سفر پر جو ان کا آخری سفر ثابت ہوا، روانگی سے بہت پہلے ہی یہ علم ہو گیا تھا کہ ماضی میں انھوں نے جن لوگوں سے مل کر کام کیا تھا، وہ اسے غداری کا سفر کہہ کر اس کی مذمت کر رہے تھے اور لندن میں مولانا کو وقت گزر جانے پر یہ احساس ہوا کہ ان کا اصلی مقام ہندستان میں جدوجہد کے میدان میں ہے، لندن کے بے سود کانفرنس کے ایوان میں نہیں۔ آکسفورڈ میں انھوں نے طلبا سے خطاب کیا جو دو پاکھے کا کوٹ پہن کر آئے تھے، کرکٹ کی باتیں کیں اور انھیں ہنسایا۔ لیکن ان کا کوئی اثر نہیں پڑا، یا پڑا تو بہت کم اور وہ مسلمانوں کا مقدمہ ان نوجوان اور ذہین حاضرین کے سامنے دلنشین طریقے سے نہیں پیش کر سکے جن میں سے بڑی تعداد آگے چل کر قوم و ملک کی سیاسی رہنمائی کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں لینے والی تھی۔ ●●

بشکریہ ابوالکلام آزاد۔ ایک ہمہ گیر شخصیت

مرتبہ: رشید الدین خاں

آزاد کا طریقِ زیست

منتخب اور متروک راہیں

اعجاز احمد / ترجمہ: مسعود الحق

مولانا آزاد بلاشبہ ہندوستان کی قومی تحریک کے انتہائی معتدر اور معتبر افراد میں سے ایک ہیں۔ ۱۹۳۶ء میں ڈاکٹر انصاری کی وفات کے بعد، نیشنلسٹ مسلمانوں میں، کہ کانگریس میں یہ لوگ اسی نام سے جانے جاتے تھے، مولانا نے ایک ناقابلِ تسخیر مقام حاصل کر لیا تھا۔ کانگریس کے رام گڑھ سیشن (مارچ ۱۹۴۰ء) میں، جس کے چند دنوں بعد ہی جناح مسلم لیگ کے لاہور سیشن میں اپنے تاریخی پاکستانی ریزولیوشن کا انکشاف کرنے والے تھے، مولانا نے اپنے خطبۂ صدارت میں جو کچھ کہا وہ ہندوستان کی سیکولر قوم پرستی کا ایک انتہائی عالی ظرفانہ اور حددرجہ نفیس بیان تھا اور نام نام نہاد دو قومی نظریے کی ایک بیّن تردید۔ اسی طرح اسلامی دینیات ایسی تاویل کی کوشش بھی کہ وہ ہندوستان کے مذہبی اعتبار سے مخلوط سیاسی طور پر سیکولر نصب العین کے مطابق ہو ہندوستانی اسلامی فکر کو ان کی ایک بڑی دین ہے۔ آزاد کی یہ تاویل ۱۹۳۰ء میں شائع ہونے والی ان کی نامکمل تصنیف ترجمان القرآن میں پوری تفصیل اور وضاحت کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔

اسلام کے ایک ممتاز پاکستانی عالم ڈاکٹر فضل الرحمان کے اس دعوے کو اگر ہم صحیح مان لیں کہ قرونِ وسطیٰ کے بعد اسلام میں نہ تو علم الکلام تھا اور نہ ہی کوئی فقہ تو ہم شاید حتمی طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ مولانا کی ترجمان القرآن اس خلاء کو پُر کرنے کی ہندوستانی عالمینِ دین کی کم از کم اصولوں کی

سطح پر، اہم کوششوں میں سے ایک کوشش ہے۔ ۱۹۴۶ء میں شائع ہونے والی ان کی کتاب غبارِ خاطر اُردو ادبی نثر کا ایک لافانی شاہکار ہے۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ آزاد اپنی آگے کی زندگی میں، ۱۹۴۶ء کے بعد کانگریس کا صدر نہ رہنے دیے جانے پر کسی قدر بددل ہو گئے، اور تقسیم کے فوراً بعد کی سیاست میں کوئی اہم کردار ادا کرنے یا آزاد ہندوستان کے وزیرِ اعظم بننے کے مواقع بھی کھو بیٹھے۔ یہ امکانات واقعی تھے قابلِ غور بات ہے۔ مگر یہ یقیناً ایک حقیقت ہے کہ اس وقت تک وہ کانگریس میں خصوصاً اور قومی تحریک میں عموماً اس منصب کے لائق حیثیت کے مالک ضرور تھے۔

آزاد کی کامرانیاں بے شمار ہیں۔ اوپر کے پیراگراف میں میں نے ان کے کچھ مخصوص کارناموں کا ذکر تین اسباب کی بنیاد پر کیا ہے۔ پہلی بات تو یہ کہ میرے اس مضمون میں میرا اصل سروکار ان کی تصنیفات سے ہے، دوسرے یہ کہ میں ان کی تصنیفات کے تین پہلوؤں پر خصوصی توجہ مرکوز کرانا چاہتا ہوں جن پر میں یہاں بات کروں گا۔ ہر پہلو پر الگ الگ بھی اور تینوں پر اجتماعی طور پر بھی کیونکہ ان تینوں پہلوؤں کی اس اجتماعیت اور اسی باہم پیوستگی ہی میں ان کی سرگرمیوں کی وسعت و گیرائی کا اندازہ ہوتا ہے اور ان کی تحریروں سے منعکس ہونے والی ان کی سیاسی راہ، اسلام اور سیاست کو باہم آمیز کرنے کے ان کے طریق کار اور اُردو نثر کے ایک ادیب کی حیثیت سے ان کے مقام کا تعین ہوتا ہے۔ تیسرا سبب جو مذکورہ بالا پیراگراف پر ایک ہی نظر میں سامنے آجاتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ ایک ادیب اور ایک عالم کی حیثیت سے آزاد کو یہ کامرانیاں صرف ان کی زندگی کے آخری زمانے میں حاصل ہوئیں اور صرف اُس وقت ہوئیں جب انھوں نے اپنے اُن مواقف کو یا تو ترک کردیا یا پھر ان میں بڑی ترمیمیں کرلیں جنھوں نے تحریکِ خلافت کی طرف رجوع ہونے اور اس میں شریک ہونے تک ان کی رہنمائی کی تھی۔ اس آخری معروضے میں میرے خیالات ۱۹۵۸ء میں آزاد کے انتقال کے بعد ہندوستان اور پاکستان میں ان کی دانش وری سے متعلق پیدا ہونے والے اہم رجحانات کے برعکس محسوس ہوتے ہیں۔

ہندوستان میں پھیلے ہوئے اس عام تاثر کے برعکس کہ آزاد سیکولر ہندوستانی قوم پرستی کے اپنے عقیدے کی وجہ سے پاکستان میں عدم توجہی کا شکار ہوں گے وہ وہاں حقیقتاً ایک

انتہائی مقبول مصنف ہیں اور وہاں ان کی تحریروں کے مجموعوں کی بڑی پذیرائی ہوتی ہے خصوصاً قدامت پسند اور بنیاد پرست حلقوں کی طرف سے جو اپنی زیادہ توجہ آزاد کی زندگی کی اُس دہائی پر مرکوز کرتے ہیں جسے میں الہلال کی دہائی کا نام دوں گا۔ ان لوگوں میں بہت سے لوگ وہ ہیں جو آزاد کو ان کی 'گاندھیائی غلطی' سے قبل اس قسم کی اسلامی سیاست کا نقیب سمجھتے ہیں' پاکستان میں جس کی نمائندگی ابوالاعلیٰ مودودی جیسے افراد اور جماعت اسلامی جیسی جماعتیں کرتی ہیں۔ قاضی جاوید جیسے روشن خیال پاکستانی عالم بنیادی طور پر پاکستان مخالف سیاست کے ان کے بعد کے رجحان کو نظر انداز کر کے اور اسی عشرۂ الہلال کے دوران ان کی استعمار مخالف سرگرمیوں پر زور دیتے ہوئے اس غالب رجحان کی تردید کرتے ہیں۔ اس متبادل بیان کی تان اساسی طور پر 'امۃ واحدہ' کے مثبت ذکر پر ٹوٹتی ہے جسے آزاد نے ۱۹۲۰ء میں از سر نو چھیڑا تھا۔ آزاد کے پاکستانی ترجمانوں کے ان متضاد مواقف کے پُراسرار ملاپ کی بنیاد اس حقیقت میں ہے کہ دونوں ایک ہی دہائی کو ان کے کارناموں اور کامرانیوں کا زمانہ قرار دینے پر زور دیتے ہیں۔ اور دونوں ہی ترجمان القرآن اور مولانا کی انشائی تخلیقات کے سرسری حوالوں کے علاوہ ان کی بعد کی زندگی سے صرف نظر کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔

ہندوستان کے علمی دھارے میں آزاد کی اس بنیادی اہمیت کو تسلیم کرنے کے معاملے میں یقیناً کوئی جھجک یا تکلف نہیں ہے جو پاکستان کے علمی دھارے میں موجود نظر آتی ہے۔ اسی کے ساتھ جینیس کی حدوں کو چھوتی ہوئی غیر معین ابتدائی نشو و نما کا حق بجانب اعتراف ملتا ہے۔ بلوغت اور پختگی کے زمانے کی جو بصیرتیں حاصل ہوئیں ان کی داغ بیل ان کے عہد جوانی ہی میں پڑتی دیکھی جا سکتی ہے اور اسی لیے ایک بے داغ 'غیر مبہم' روشن خیال اور سیکولر ذہنی ارتقا کا تاثر ملتا ہے۔ آزاد کو پرکھنے کا پیمانہ' جس سے بہت کم لوگوں نے احتراز کیا ہے' انھیں نہ صرف غیر معمولی صلاحیتوں اور بے مثال ذہانت کے' حامل بلکہ اپنے آپ پر مکمل قابو رکھنے والے شخص کی حیثیت سے دیکھنے کا ہے اپنے بچپن ہی سے علم و ادراک سے لبریز پندرہ برس کی عمر ہی میں (جب ۱۹۰۳ء میں لسان الصدق کی بنیاد ڈالی) ایک بالغ ادیب کی حیثیت' چوبیس برس کے ہوتے ہوئے مذہبی اعتبار سے تکثیریت پسند اور استعمار مخالف تصورات رکھنے والا ایک فرد (جب ۱۹۱۲ء میں انھوں نے

الہلال شائع کرنا شروع کیا) ۱۹۱۹ء میں وہ جیل سے نکلے اور اُس راہ پر چل کھڑے ہوئے جو بالآخر انھیں ۱۹۲۰ء بلکہ اس سے بھی آگے قومی تحریک کی انتہائی بلندیوں تک لے جانے والی تھی۔ ادب اور سیاست دونوں میں دوسروں کے معلّم اور خود ایک خود آموز — ایک مکمل شخصیت اور ایک خط مستقیم پر ارتقا ونشو ونما کی راہیں طے کرنے والے فرد کی ہی شبیہہ ہے جسے میں جانچے اور پرکھے جانے کے لائق سمجھتا ہوں۔

(۱)

جب کبھی کوئی آزاد کے مجموعی کیریر بلکہ ان کے تمام کمالات کے بارے میں غور وفکر کی کوشش کرتا ہے تو اسے اس میں نہ تو کوئی خاص تسلسل نظر آتا ہے اور نہ ہی نوجوانی اور پختگی و بلوغت کے فرق کے کوئی آثار دکھائی دیتے ہیں۔ اس کے بجائے ہمہ وقت ہونے والی تبدیلیاں، متضاد آرزوؤں اور تمناؤں سے سرشار ایک دل، ناقابلِ مصالحت عقائد کا قتیل دماغ سامنے آتا ہے اور صرف ایک مسلسل اپنی تجدید تو کرتی ہوئی زندگی ہی نہیں بلکہ تحریروں میں اپنی کیفیت اور اپنے تار و پود کو بدلتی ہوئی آواز سنائی دیتی ہے۔ ساتھ ہی گزری ہوئی زندگی کا جائزہ لیتے ہوئے حقائق اور تاکیدی نکات Emphases کو تبدیل کرتے ہوئے ماضی پر ایک ایسے تسلسل کی چھاپ ڈالنے کی کوشش نظر آتی ہے جو حقیقتاً کبھی تھا نہیں۔

ان تبدیلیوں کا آغاز بہت ابتدا سے ہوتا ہے۔ اس بات کو دہرانے کا آزاد کو بہت شوق تھا کہ وہ مکّے میں پیدا ہوئے اور یہ کہ ان کی مادری زبان عربی تھی۔ ۱۸۹۹ء میں جس وقت ان کی عمر تقریباً گیارہ برس ہوگی وہ اپنی اُردو غزلیں شائع کرانے لگے تھے، ان غزلوں کا رنگ وہی تھا جو صدی کے اختتام پر اُردو غزل کا عموماً تھا۔ داغ اور امیر مینائی کی پیروی تھی، موضوع عامیانہ اور رومانی، خیال اور جذبات فرسودہ۔ مگر لہجہ اور لفظیات ایک ایسے فرد کے لحاظ سے جو ابھی دو برس پہلے تک اردو سے واقف نہیں تھا، مالک رام اور دوسرے بہت سے لوگوں کے قول کے مطابق حیرت انگیز طور پر سلیس اور شستہ تھی۔ ۱۹۰۳ء تک، جب انھوں نے اپنا رسالہ لسان الصدق باقاعدہ نکالنا شروع کیا وہ الطاف حسین حالی کی اسلامی احیاء پسندی

کی یادوں اور سرسید کی طرح جدیدیت اور اصلاح پسندی کی آرزوؤں سے سرشار نثر لکھ رہے تھے اور حالی اور سرسید ہی کی طرح اپنی عبارت کو پڑھے لکھے لوگوں کے روزمرہ کے نمونے پر ڈھال رہے تھے۔ اگلے تین برسوں میں وہ ذاتی طور پر شبلی نعمانی کے قریب آئے اور ان کی نثر میں ندوۃ العلماء کے استاد کا لہجہ ناقابلِ امتیاز طور پر محسوس ہونے لگا۔ ۱۹۱۰ء کے قریب انھوں نے یکے بعد دیگرے پڑنے والے اثرات سے یکسر عاری پہلی بار خود اپنی مخصوص آواز اور انداز میں اپنی ابتدائی غزلوں کی روح سے قریب مگر جذبے کی صداقت میں بہتر اور ایک پُر اسرار اور انحرافی رنگ سے بڑھتی ہوئی اپنی رغبت کے انوکھے پن سے مزیّن اپنا پہلا شاہکار حیات سرمد شہید تخلیق کیا۔ صوفی سرمد شہید داراشکوہ کے ساتھیوں میں سے تھے اور اسی کی طرح ان کا سر بھی اورنگ زیب نے قلم کرایا تھا۔ بول چال کی اردو سے خطیبانہ، مبالغہ آمیز انحرافات کے باوجود شدتِ جذبات سے معمور نثر میں یہ مضمون صوفیانہ انبساط کے بڑھتی شکوہ، ممنوع جنسی خواہشات کے گناہ اور فقہ اور مطلق العنان حکومت کے احکامات کی خلاف ورزی کی جرأت کا بھرپور دفاع کرتا ہے۔

لیکن ان کا یہ شاہکار ایک منزل کے خاتمے کا اعلان بھی کرتا ہے۔ اس کے بعد آزاد نے اس مضمون جیسی کوئی تحریر لکھنے کی اپنے آپ کو اجازت نہیں دی اور نہ ہی اپنے احساس و ادراک کے اس پہلو پر لوگوں کو متوجہ ہونے کا کوئی موقع فراہم کیا۔ اگلے پینتیس برسوں تک یعنی غبارِ خاطر کے منظرِ عام پر آنے تک کلاسیکی موسیقی کے اپنے شوق سے متعلق آخری اور آراستہ و پیراستہ عبارت آرائی و الاخط بھی انھوں نے غبارِ خاطر کے پہلے دو ایڈیشنوں کے بجائے فروری ۱۹۴۷ء میں شائع ہونے والے ایڈیشن میں شامل کیا تھا۔ اس کے بجائے ہمارے سامنے ان کا ۱۹۱۲ء سے شروع ہونے والا الہلال کا زمانہ ہے جو تقویٰ اور فقہ پر توجہ مرکوز کرنے کی وجہ سے اُن سب باتوں کے بالکل برعکس ہے جس کی وہ دو سال سے کم عرصے پہلے وکالت کر رہے تھے۔ ۱۹۱۵ء تک پہنچتے پہنچتے وہ متعدد جلدوں پر مشتمل قرآن کے ترجمے، تفسیر اور اس کی شرح کی عنقریب اشاعت کا اعلان کر رہے تھے اور بڑے وثوق و اعتماد کے ساتھ یہ دعویٰ کر رہے تھے کہ وہ اسے اس نقطے تک آگے لے جائیں گے جہاں اٹھارہویں صدی میں اسے شاہ ولی اللہ نے چھوڑا تھا کیوں کہ البلاغ کے ایک اعلان کے مطابق "اللہ نے اس کام کو الہلال کے مدیر کے لیے مقرر فرما دیا ہے"۔ مگر حقیقت یہ

ہے کہ ایسی کوئی تخلیق کبھی منظر عام پر نہیں آئی مگر تذکرہ جسے آزاد نے ۱۹۱۶ء میں لکھا اور جو ۱۹۱۹ء میں شائع ہوا اُس کا سب سے بڑا مقصد تھا آزاد کے سارے خاندان کو اور اس کی نسلوں کو اور نتیجتاً خود اپنے آپ کو تقوے کی حامی روایات سے منسلک و متعلق۔ یہ روایت شیخ احمد سرہندی سے شروع ہوئی تھی، سرمد نے جس کی مخالفت کی تھی اور انھیں اس کی پاداش میں گردن زدنی قرار دیا گیا تھا۔ جب تحریک خلافت کے اپنے نقطۂ عروج تک پہنچتے پہنچتے آزاد نے اپنے آپ کو اس تجویز کا حامی بنا لیا تھا کہ انھیں ہندوستانی علماء کی باقاعدہ رضامندی سے 'امام الہند' مقرر کر دیا جائے۔ یہ ادارہ دوسرے مسائل پر توجہ کرنے کے ساتھ شرعی عدالتوں کی نگرانی کرنے کے لیے ہوا کرتا تھا۔ مگر ہندوستانی اسلام میں کبھی نہیں رہا تھا۔ سرمد والے مضمون کی اشاعت کے گیارہ برس بعد نومبر ۱۹۲۱ء کے اپنے سیشن میں جمعیتہ العلماء ہند نے اس امید کو یکسر ختم کر دیا اور آزاد کی زندگی کی وہ دہائی بھی جسے ہم نے الہلال دہائی کہا ہے اختتام پذیر ہوئی۔ اگلے مہینے وہ گرفتار کر لیے گئے۔ اس کے کچھ ہی دنوں بعد انھوں نے جیل والی مشہور زمانہ تقریر کی جسے قول فیصل کا نام دیا گیا۔ ان کی اس تقریر نے ان کو پختہ طور پر کانگریسی قوم پرستی کی راہ پر لگا دیا۔ اس بات کی شہادت ہمیں ۱۹۲۳ء میں قید سے اُن کی رہائی کے فوراً بعد ہونے والے کانگریس کے خصوصی سیشن کا صدر منتخب کیے جانے سے بھی ملتی ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہو سکتا ہے کہ اس تاریخ کے بعد کی ایک صراط مستقیم پر آگے بڑھتے رہنے کی نشان دہی ہو سکے گی۔ مگر حقیقتاً ایسا نہیں ہوا۔ آزاد پھر صحافت کی طرف آئے اور اس سمت میں انھوں نے الہلال کی تجدید کے علاوہ متعدد اور کام کرنے کی جرات کی۔ جون اور دسمبر ۱۹۲۷ء کے نئے الہلال کے پچیس شمارے نکلے بھی۔ آزاد کانگریس کی سیاست میں سرگرم ضرور رہے مگر یہ وقت قومی سیاست میں، دوسری دہائی کے اواخر کے فرقہ وارانہ جنون، نہرو رپورٹ پر ہونے والی اتھل پتھل اور تیسری دہائی کے اوائل میں گاندھی کی ستیہ گرہ کی دو بڑی کوششوں کے باوجود کسی قدر اتار کا تھا۔ آزاد بہرحال انصاری کے سائے میں رہے جو ان کے مقابلے میں خاموش طبیعت سینیئر اور زیادہ ہوش مند تھے۔ ترجمان القرآن کی موجودہ دو جلدیں ۱۹۳۰ء اور ۱۹۳۱ء میں بالترتیب انہی برسوں میں لکھی گئیں اور شائع ہوئیں۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان برسوں میں آزاد ایک بار

ایک اہم عالم دین کی اپنی حیثیت پر اصرار کر رہے تھے اور تضادات اور بے دلی کے ساتھ ہی سہی مگر عالم اسلام کے لیے ایک نیا مجدّد بننے کا جو مقصد انھوں نے ۱۹۱۵ء میں اپنے سامنے رکھا تھا اس کے لیے وہ ابھی بھی کوشاں تھے۔ اس سعی نو کی قابل ذکر بات وہ مستعدی تھی، جس مستعدی سے، موقع آنے پر اسے ترک کر دیا گیا۔ خصوصاً اس وقت جب ۱۹۳۵ء میں انصاری کی سیاست سے کنارہ کشی اور ایک سال بعد ان کے انتقال نے ۱۹۳۵ء کے ایکٹ کے عواقب میں انتخابی مہموں کے آغاز نے قومی سیاست کے اسٹیج پر واپس آنے کی راہ صاف کر دی۔ اگلے بائیس برسوں میں بلکہ ۱۹۴۰ء کے اوائل میں بھی، جب آزاد احمد نگر جیل میں تھے اور ان کے پاس خالی وقت کی فراوانی تھی وہ نہ تو ترجمان القرآن کی طرف آئے اور نہ ہی اس قسم کی کوئی چیز انھوں نے لکھی۔ ۱۹۴۰ء کے رام گڑھ خطبے نے نئے مسلک کا تعین کیا جس میں اسلامی آئین وقانون کے تذکرے کی کمی بڑی نمایاں تھی۔ غبارِ خاطر کی نثر جو بے باک لطیف اور سیکولر شائستگی کی حامل تھی، یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ نہ صرف الہلال دہائی کی الہامی نثر سے بلکہ خود ترجمان القرآن کی دینی طرفداری والی نثر سے واضح طور پر مختلف ہے۔ جب انھوں نے ہمایوں کبیر کو اپنی یادداشتیں لکھوانا شروع کیں اور ہمایوں کبیر نے جس کی بنیاد پر انڈیا ونس فریڈم لکھی اس وقت وہ ایسی باتیں کہہ سکتے تھے جو ان باتوں سے قطعاً مختلف تھیں جو وہ اپنے الہلال کے زمانے میں کہا کرتے تھے۔ اگرچہ ان کا دعویٰ یہ تھا کہ ان کے یہ خیالات اور یہ عقائد ۱۹۱۲ء سے ہیں۔ مثال کے طور پر اصل مضمون کے آخری صفحے پر مندرجہ ذیل عبارت ملتی ہے:

> "یہ کہنا عوام کو بہت بڑا فریب دینا ہے کہ مذہبی مماثلت ایسے علاقوں کو متحد کر سکتی ہے جو جغرافیائی، اقتصادی، لسانی اور ثقافتی اعتبار سے مختلف ہوں۔ یہ صحیح ہے کہ اسلام نے ایک ایسا سماج بنانا چاہا جو نسلی، لسانی اقتصادی اور سیاسی سرحدوں کی پابندیوں سے آزاد ہو مگر تاریخ نے یہ بات ثابت کر دی کہ پہلی چند دہائیوں کے بعد، اور اگر مدت کو اور طول دینا چاہیں تو یہ کہ پہلی صدی کے بعد اسلام تمام مسلم ممالک کو محض اسلام کی بنیاد پر متحد نہیں کر سکا۔"

تاریخ نے، دوسرے الفاظ میں یوں کہیے کہ ابتدائی اسلامی منصوبے یا خاکے کو منسوخ کر دیا۔

تاریخ کے فیصلے کو بہرحال ماننا پڑا۔ قوموں کی اساس مذہبی نہیں غیر مذہبی حقائق پر ہوتی ہے۔
اس بیان کی سچائی اگرچہ ناقابلِ تردید ہے مگر یہ اس راہ کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے جو آزاد
نے اُن دنوں سے لے کر اب تک طے کی تھی جب وہ علی الاعلان کہا کرتے تھے کہ قسطنطنیہ عالم گیر
اسلامی قومیت کا سیاسی مرکز تھا۔

یہاں پر یہ حقیقت بھی دیکھی جاسکتی ہے کہ یہ بات ان کے ترجمان القرآن کو چھوڑ دینے کے
بعد کی ہے۔ انھوں نے ترک کرنے کی بات کہی نہیں مگر عملاً انھوں نے ۱۹۲۶ء کے بعد اسے چھوڑ دیا تھا اور
ایک مکمل سیکولر سیاست کو اپنا لیا تھا۔ ان کی سوچ کا جو ڈھنگ رام گڑھ کے خطبے سے لے کر انڈیا ونس
فریڈم تک رواں دواں ہے وہ نہ صرف یہ کہ اساسی طور پر الہلال کے زمانے کے پان اسلامزم کے برعکس
ہے بلکہ وہ خود ترجمان کے فلسفیانہ خیالات کے ڈھنگ سے بھی مختلف ہے کیونکہ ایک اسلامی طرز کے جواز
کی تلاش وجستجو ۱۹۴۰ء کے بعد یکسر ترک ہوگئی اور سیاسی اصول کا استنباط محض طور پر ہندوستان کی
اپنی امتیازی سماجی تاریخ سے اور سیکولر قومیت کے تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر ہونے لگا کہ دولت کی اشتراکی
تقسیم لامذہبی دیوانی قانون اور عام بالغ رائے دہندگی سے مطابقت نظر آئے۔ رام گڑھ کا خطبہ درحقیقت
ہندوستان کی بیسویں صدی تک کی ہزار سالہ تاریخ کو ایک ایسی فضا اور ایک ایسا ماحول قرار دیتا ہے
جس میں ہندوؤں اور مسلمانوں میں اور زیادہ یکسانیت پیدا ہوگئی۔ آزاد کہتے ہیں آج دونوں مذاہب کے ماننے
والے، صدیوں پہلے کے ہندوؤں اور مسلمانوں میں پائی جانے والی مشابہت کے مقابلے میں ایک دوسرے
سے زیادہ مشابہ ہیں۔ دوسری طرف ایک نہایت حیرت انگیز بات وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ تحفظ وبقا کا اصول
مذہبی اور اخلاقی اقدار کے لیے ضروری اور سماجی اور سیاسی عمل کے لیے خودکشی کے مترادف ہے۔ اس سب
کی روشنی میں وہ زور دے کر کہتے ہیں کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو ہر اُس چیز کی ضرورت ہے جو کسی دوسرے
کو ہے۔ سیکولر ڈیموکریسی، ترقی پسند اقتصادیات، لامرکز انتظامیہ اور ایک حقیقی معنوں میں وفاقی آئین۔
لامرکزیت پر زور دینے کے سوا ان کے اس موقف اور نہرو کے موقف کے مابین کوئی محسوس نہیں کیا جاسکتا۔

(۲)

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ آزاد کی زندگی میں مسلسل تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں اور ان تبدیلیوں

کو ہم ابتدائی اور بعد کی تحریروں کے درمیان فطری طور پر وقوع پذیر ہوئے فرق کی حد بندیوں میں نہیں رکھ سکتے۔ اور نہ ہی خیالات و احساسات کو خام کاری اور پختگی کے نمونوں میں پیش کر سکتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں، حقیقتاً ہمیں دو بالکل مختلف قسم کے رویئے نظر آتے ہیں۔ ایک رویہ تو اپنی ابتدائی زندگی کی برملا پیش آگاہی کا جو ایک خاص قبل از وقت پختگی کی نشاندہی کرتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ گیارہ بارہ برس کی عمر میں انھوں نے جو غزلیں لکھیں وہ نوک پلک سے اتنی ہی دُرست تھیں جتنی کہ دوسروں کی۔ یہ ان کی خوش قسمتی تھی، جیسا کہ خود وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ تیس برس کی عمر میں وہ اور ان کے بھائی کے ساتھ کلکتے کے مشاعروں میں بڑے اور معتبر شاعروں جیسا سلوک ہوتا تھا۔ یہ بہرحال قابلِ تعریف بات ہے۔ سروجنی نائیڈو کا یہ جملہ کہ مولانا اپنی پیدائش کے وقت ہی پچاس برس کے تھے، دراصل اُس پختہ اور سنجیدہ رکھ رکھاؤ کی طرف اشارہ ہے جو آزاد نے بڑی کم عمری سے اپنا لیا تھا اور جو جواہر لال نہرو اور خود سروجنی نائیڈو کے لیے بڑا پُرلطف ہوا کرتا تھا۔ مگر ساتھ ہی یہ اپنی ابتدائی زندگی سے ان کی پیش آگاہی کا حوالہ بھی ہے۔ دوسرا رویہ جو ہم دیکھتے ہیں وہ موجودہ عمل و ادراک کی پختگی اور نکھار کی صورت میں کسی نشوونما یا فروغ کے بجائے ایک خالص انکار و انحراف کا ہے۔ ان بہت سے انحرافات میں خود آزاد نے دو کا خصوصی تذکرہ کیا ہے اور یہ دونوں ان کی ابتدائی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں۔ خاندان کی قدامت پسندی سے کنارہ کشی اور بعد کو نام نہاد 'علی گڑھ رجحان' کی تردید۔ باقی کے تئیں انھوں نے الہلال کی ابتدا سے انڈیا ونس فریڈم میں پیش سیاسی مقدمات تک ایک راست اور مستقل عقیدے اور عمل کا دعویٰ کیا۔ مگر ان دعوؤں کے قدرے جائزے کی ضرورت ہے اور الہلال اور خصوصاً البلاغ کے زمانے میں اُن کے انتہائی متقیانہ مواقف اور تذکرے میں اپنے خاندان کی قدامت پرستانہ روایات کی تاریخ برات زنی کو دُرست سمجھا جائے تو خود ان کا یہ دعویٰ کہ پندرہ برس کی عمر سے ہی انھوں نے ان قدامت پرست خاندانی روایات سے اپنا رشتہ قطعی طور پر توڑ لیا تھا، مشکوک ہو جاتا ہے۔ کہا تو یہ جا سکتا ہے کہ یہ دراصل حقیقتاً انھی روایات کی طرف ان کی مراجعت کی دہائی ہے اور یہ کہ وہ اب اپنے والد کی طرح محض مریدوں کی ایک محدود اور منتشر برادری کے پیر ہی نہیں بلکہ سارے ہندوستان کے امام بننا چاہتے تھے، یعنی ایک عظیم پیر۔ اور، جیسا کہ ہم ابھی قدرے تفصیل سے دیکھیں گے کہ ۱۹۱۲ء

اور ۱۹۰۵ء کے درمیان کا خط، جیسا بھی ہو مستقیم، بہرحال نہیں تھا۔

ہم بہرحال صرف یہ کہہ کر کہ آزاد نے ہر چند سال بعد اپنا موقف اور اپنا مقام تبدیل کیا ہے بات ختم نہیں کر سکتے۔ ان کی زندگی کی ایک اجمالی عہد بندی یقیناً ممکن ہے۔ اور اصل کام یہ ہے کہ ہر اجمالی عہد میں درپیش کشمکشوں اور آنے والے موڑوں کی شناخت کی جائے۔ اس لچک دار تناظر میں اگرچہ صرف قیاس کی بنیاد پر اور محض تجزیے کے مقصد کے پیش نظر، یہ کہنا ممکن ہے کہ آزاد کی زندگی کا خطِ حرکت بنیادی طور پر دو عہدوں میں منقسم تھا۔ اور یہ کہ ایک عہد سے دوسرے عہد کی تبدیلی ایک طرف تو خلافت کے زمانے میں مضمر ہے اور اس کے شانہ بشانہ ایک طرف گاندھی کے ہمہ تن ساتھ دینے کے ان کے اہم فیصلے اور دوسری طرف اتنی ہی اہم اور بیّن ان کی وہ ناکامی ہے جس کا انھیں علمائے ہند سے اپنے آپ کو امام الہند منوانے میں سامنا کرنا پڑا۔ اس تبدیلی کا دستاویزی ثبوت اگر ضرورت ہو تو ان کی اس معرکہ آرا تقریر میں دیکھا جا سکتا ہے جو انھوں نے فروری ۱۹۲۰ء میں اپنی گرفتاری کے وقت کی اور قول فیصل کے نام سے معروف عام ہے۔ ۱۹۲۰ء تک آزاد نے اپنے آپ کو بالخصوص مسلمانوں کے قائد کی حیثیت سے پیش کیا اور ان کی یہی حیثیت تھی جس کے ساتھ انھوں نے عام قومی تحریک میں شرکت کی۔ یہ عوامی سطح پر خلافت اور عدم تعاون کی تحریک کا سنگم اور مسلم علما کے درمیان ایک مسلمہ مذہبی مقبولیت حاصل کرنے میں ان کی ناکامی تھی جو ذاتی طور پر گاندھی سے ان کے خلوص، اور کانگریس میں مقتدر مقام تک اتنی سرعت کے ساتھ پہنچنے کا سبب تھی۔ اس صورت حال نے آزاد میں بڑی تبدیلیاں پیدا کر دیں۔ وہ کانگریس میں بدستور مسلمانوں کی نمائندگی کرتے رہے لیکن اب وہ قومی تحریک کے بھی ایک لیڈر ہو چکے تھے۔ ۲۳-۱۹۲۲ء کے بعد کی ان کی زندگی کی اس یکسر نئی سمت میں نہ تو کوئی بے ساختگی تھی اور نہ ہی الہلال پر اس کی اساس رکھی جا سکتی ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اس ناقابل فراموش موڑ نے ہر چیز بدل کر رکھ دی، ان کے علم دین کو بھی اور ان کی نثر کے رنگ کو بھی۔ عدم تحفظ کے اپنے بعض احساسات اور اپنے پرانے خیالات کے ساتھ ساتھ وہ اور بہت کچھ اپنی پچھلی زندگی کے دوسرے مرحلے میں لائے جس کا آغاز بڑے مستحکم طور پر ۱۹۲۳ء میں کانگریس کے خصوصی اجلاس کے صدر کی حیثیت سے ان کے انتخاب اور پان اسلامی دانش ورانہ تنظیم کے اس بحران سے ہوتا ہے جس کا سامنا انھیں مارچ ۱۹۲۴ء میں کمال اتاترک کے ہاتھوں خلافتِ عثمانیہ کے خاتمے کے ساتھ کرنا پڑا تھا۔ دوسرے

مرحلے میں اگر وہ کچھ چیزیں اپنے ساتھ لائے تو دوسری طرف انھوں نے بہت سی چیزیں ترک بھی کیں۔ وہائٹ ہیڈ نے ایک موقع پر کہا تھا کہ کسی کا اسلوب، طرز یا انداز "اس کے دماغ کا حُسنِ عمل ہوتا ہے"۔ آزاد کی زندگی کے ان دو مرحلوں کا باہمی تضاد، ان کی نثر میں آنے والی قابلِ ذکر تبدیلیوں میں بڑا واضح ہے۔ ابتدائی مرحلے کا موقر و ممتاز کلاسیک تذکرہ (۱۹۱۹ء) جو ان کے اسلاف کے سوانحی وقائع پر محیط ہے اور جس میں خود ان کے عہدِ جوانی کے بارے میں بھی اصل متن سے کسی قدر لاتعلق ایک غیر معلوماتی ضمیمہ بھی شامل ہے، ایک ایسے انداز میں لکھا گیا ہے جو انتہائی نامطبوع اور بے جوڑ ہونے کے علاوہ غیر ضروری طول کلام، معرّب لفاظی اور بیّن تصنّع سے پُر ہے کہ اسے کوئی پڑھنا بھی نہ چاہے گا سوائے میرے جیسے لوگ جن کا مقصد تحقیق ہوتا ہے۔ اس کے برعکس بعد کے مرحلے میں ضبطِ تحریر میں لایا گیا۔ شاہکار انشائیہ غبارِ خاطر ایک ایسی نثر کا نمونہ ہے جو نہایت متنوع اور پہلودار ہے اور یہ کہ اُردو سے واقف کسی قاری کے لیے اسے صرف نظر ممکن نہیں ہے۔ پھر بھی اپنی کثرِ فسانہ گوئی اور وافر فسانہ تراشی کے باوجود یہ اپنے طور پر اردو زبان کی ایک ایسی چیز ہے جو غالب کے خطوط کی یاد دلا دیتی ہے۔ اور یہ انتہائی تعریف کی بات ہے۔ قیاسائیات کرتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ آزاد کی نثر کا انداز قدم قدم پر اس پیچیدہ روایت سے اپنے بدلتے ہوئے تعلق کو ظاہر کرتا ہے جسے ہم سرسید احمد خاں جیسے فرد سے منسوب کہتے ہیں۔ اس روایت کی پیچیدگیوں اور اس سے آزاد کے تعلق کا ہم آیندہ تفصیل سے جائزہ لیں گے۔ یہاں پر مختصراً یہ کہنا کافی ہوگا کہ سرسید نے اُردو نثر کی تین روایات کی پیروی کی تھی جن کے مظاہر بالترتیب فورٹ ولیم کالج کے ادیبوں اور منشیوں کی سیکولر نثر کو دیسی زبانوں میں منتقل کرنے، شاہ عبدالعزیز کی مذہبی نثر کو آسان اور سادہ بنانے اور لہجے اور انداز کو وہ نیا آہنگ دینے میں نظر آتے ہیں جو ہمیں غالب کی شاہکار نثر میں ملتے ہیں۔ انھوں نے ان تمام اثرات کو مضمون Essay نگاری کی اس انگریزی روایت سے ملا کر، جو انھوں نے ایڈیسن، اسٹیل اور لیمب جیسے مصنفین کے مطالعے سے حاصل کیا تھا اُردو زبان کو پہلی بار اُس عقلیت پسند نثر کا رنگ دیا جو تعلیم یافتہ لوگوں کے ایک بڑے حلقے میں البلاغ کی خاطر تشکیل پا رہی تھی۔ الہلال و ہائی سے قبل خود آزاد کی نثر بالکل اُسی روایت پر ڈھالی گئی تھی، جسے انھوں نے اپنے پان اسلامی مرحلے میں رد کیا اور جب سیکولر نیشنلزم سے وفاداری میں اضافہ ہوا تو وہ اس کی طرف بتدریج پھر لوٹے۔ انھوں نے رام گڑھ کے خطبے اور شاندار ادبی نثر کے مُرقعے غبارِ خاطر جیسے اپنے عوامی

مضامین اور تحریروں میں کھلم کھلا اس کی پیروی کی ہے۔

دونوں مرحلوں میں آزاد کے مذہبی و دینی خیالات و جذبات میں یہی تضاد نظر آتا ہے۔ بیسویں صدی کی پہلی دہائی میں ان کا اسلام زیادہ تر انتہائی شدید، کشتی، غیر جنوب پسند بلکہ کسی حد تک بنیاد پرست اسلام تھا۔ الہلال پر پابندی لگنے کے بعد انھوں نے البلاغ نکالا تھا۔ یہ رسالہ اگرچہ بہت کم دن نکلا مگر بہت مشہور ہوا۔ اس کے مضامین میں قہرالٰہی کے ہاتھوں بہت جلد کفر کی حکمرانی کا خاتمہ اہم موضوع تھا۔ یہ بات بڑی اہم ہے کہ آزاد کی شدت پسندی، ان مضامین میں یورپ کے لوگوں کے لیے کفار کا لفظ استعمال کرتی ہے۔ کفار، کافر کی جمع ہے اور اپنے اندر ایسی مذہبی نفرت و غصے کی شدت رکھتا ہے کہ محض 'غیر مسلم' ان معنوں کا اظہار نہیں کرسکتا۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے عیسائی مشنریوں کے شدت پسند الفاظ 'ملحد' اور 'مشرک' و 'بے دین' اس کے کسی قدر قریب ہیں۔ میں یہاں 'بنیاد پرست' (فنڈامنٹلسٹ) کا لفظ محض، یا کم وبیش تکنیکی لحاظ سے استعمال کر رہا ہوں۔ یہ سب سے پہلے تو مذہبی متن پر خصوصی توجہ دیتا ہے اور اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ زندگی کی تشکیل و تعمیر کے لیے آپ کو اگر کسی چیز کی ضرورت ہے تو وہ یہی متن ہے۔ قرآن سارے علم کا منبع ہے۔ اس سارے مرحلے میں آزاد کا مستقل موضوع 'قرآن سارے علم کا منبع ہے' رہا اور انھوں نے اس بات کا ہزار رنگ میں اعادہ کیا دوسرے یہ کہ بنیاد پرست کے یہاں خود اپنے مذہب کا ساری سیاست کا منبع ہونے پر ایک ناقابل مصالحت اصرار پایا جاتا ہے۔ آزاد اس موضوع کو اس دور سے عرصے میں بحث کرتے ہیں، اسی لیے ان کا یہ کہنا کچھ غیر فطری نہیں لگتا کہ دنیا کی تمام حکومتیں سوائے 'مذہبی' حکومتوں کے اپنی بنیادی ساخت میں جابرانہ ہوتی ہیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ بنیاد پرست سیکولر اور دنیوی علوم پر انتہائی کم مایہ مذہبی متنیت کی بنیادی فوقیت پر اصرار کرتا ہے۔ اس سلسلے میں عباسی عہد کے بغداد سے متعلق آزاد کا یہ بیان بھی خصوصیت کا حامل ہے۔

> "مسلمان بغداد کے تمدن اور علوم و فنون پر بڑا فخر کرتے ہیں۔ مگر یہ سب وہاں کے حکمرانوں کے عیش اور ان کی مسرتوں کی محض زیبائش ہے۔ ہم انھیں کسی فخر و مباہات کے لائق نہیں سمجھتے۔ ایک واحد حدیث، جسے امام بخاری نے سیکڑوں میل کی مسافت طے کرکے جمع کیا، ان سارے علوم و فنون سے ہزار

گنا زیادہ قابلِ قدر اور قیمتی ہے۔"

عہدِ عباسی کا بغداد بھی اسی طرح کی نفرت و تحقیر کا ہدف بنے گا، بے محل نہیں لگتا۔ ایسی نفرت تھی اور وہ بھی اس عہد میں جب نوفلاطونیت جو فتح مصر کے بعد قبطی خانقاہوں کے وسیلے سے اسلامی فکر میں داخل ہو چکی تھی، معتزلہ جیسے مذہبی مکتبِ فکر میں پوری طرح ڈھل چکی تھی۔ پُرشکوہ نشاۃ ثانیہ جس نے مصر و یونان کے فکری عناصر کا اسلامی فکر سے ملاپ کرایا بعد کے بنیاد پرستوں کا مرغوب موضوع ہے۔

بہرحال آزاد کے حق میں یہ ضرور کہنا چاہیے کہ البلاغ کے اگلے شمارے ہی میں شائع ہونے والے اپنے مضمون "عراق اور لیلائے عراق" کا آغاز انھوں نے قیس آمری (مشہور و معروف مجنوں) کے وجد آفریں اور بیباکانہ عشقیہ اشعار سے کیا جن کا مخاطب لیلیٰ تھی۔ مضمون کے ایک مختصر مگر اہم پیراگراف میں آزاد انہی 'علوم و فنون' کی مدح سرائی کرتے ہیں جن کو انھوں نے ابھی پچھلے مہینے ہی مردود قرار دیا تھا۔ بہرحال ایک رسالے کے یکے بعد دیگرے شائع ہونے والے شماروں میں ایسے متضاد نظریات کو پیش کرنے کی ان کی صلاحیت ایک بار پھر سرمد جیسے افراد کی وجد آفریں روایت اور ابن تیمیہ سے شروع ہونے والی شرعی روایت میں انتخاب میں ان کی مستقل ناکامی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

الہلال دہائی کی پان اسلامی استعمار مخالفت بہرحال کئی اعتبارات سے بے جوڑ اور متناقض ہے۔ دنیا بھر کے مسلمانوں کو ایک خلیفۂ اسلام کی زیرِ سیادت جو خصوصاً ترکی کا سلطان بھی تھا استنبول جیسے ایک سیاسی مرکز سے وابستہ قوم قرار دینے کے فیصلے نے ہندوستانی مسلمانوں کو ایک انتہائی مشکوک و مبہم صورتِ حال میں ڈال دیا۔ اس فیصلے کی قرارداد محض استعاروں کی زبان میں لفاظی کی حد تک وجود میں آئی تھی۔ معقولیت اور تجزیہ پسندانہ مباحثے سے اس کا کوئی علاقہ نہ تھا۔ ایک ہی وقت میں کوئی کتنی قوموں سے، کتنے سیاسی مرکزوں سے وابستہ ہو سکتا ہے؟ اگر شریعت یہ حکم دے دے کہ ہر شخص خلیفہ یعنی سلطان ترکی کی رعایا بن کر رہے گا تو آدمی کی کیا حیثیت ہوگی۔ اگر ہندوستان آزاد ہوتا اور دونوں ملکوں کے مابین جنگ ہو جاتی، یا اس سے کم سنگین صورتِ حال میں اگر سلطان ہندوستانی آئین و قانون کو نہ ماننے کا حکم دے دیتا؟ تب دو قوموں سے ایک، علاقائی اور ہندوستانی اور دوسری مذہبی اور بین الاقوامی بہ یک وقت وابستگی کی مشکل کو استعارے میں حل کرنے کے لیے قرطاسِ خلافت پر اُبھرنے والے ہم مرکز دائروں کا کیا ہوگا؟ اس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ آزاد

نے جزیرۃ العرب میں مسلمانوں کے خصوصی حقوق کی ہمیشہ پرزور وکالت کی' جزیرۃ العرب میں وہ جزیرۂ عرب کے علاوہ فلسطین' سیریا اور لبنان کو بھی خاص طور سے شامل کرتے تھے۔ دوسری طرف بغیر کچھ محسوس کیے ہوئے نہایت سرسری طور پر وہ ان علاقوں کی غیر مسلم آبادی کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ کیا ان کے کوئی حقوق نہیں تھے؟ اور اس بات کے پیش نظر کہ آزاد نے پوری وضاحت کے ساتھ کہا تھا کہ مذہبی حکومت واحد صحیح اور حقیقی حکومت ہوتی ہے' ان کے حقوق ہو بھی کیا سکتے تھے۔ اقلیتوں کے حقوق بلکہ خود اکثریت کے حقوق اور ایک مذہبی حکومت کے درمیان کوئی کس طرح تال میل پیدا کر سکتا ہے۔ معاملہ اس لیے مزید مشکوک ہو جاتا ہے کہ انہی مضامین نے استعماری اقتدار کے خلاف ہندوستانی مسلمانوں کو متحد کرنے پر توجہ مرکوز کی۔ بہر حال یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ہندوستان میں غیر مسلم آبادی یا ان کے بارے میں کہنے کے لیے کوئی بات نہیں ہے۔ بے شک ایک مبہم سا خیال یہ ضرور ہے کہ برطانیہ مخالف ایک اتحاد ہونا چاہیے۔ مگر اس کے ساتھ ہی ایسے بیانات بھی ہیں جن میں یہ تاثر دیا گیا ہے کہ مسلمانوں کو کچھ سیکھنے کی ضرورت نہیں ہے اور ہندوؤں کی قیادت پر ان کے راضی ہونے کا تو سوال ہی نہیں ہے تو پھر اس حقیقت کے پیش نظر کہ کوئی پہلے ہی سے مذہبی حکومت کے حق میں ہے' اگر انگریز واقعی چلے جاتے ہیں تو ہندو اور مسلمان کے اس تعاون باہمی کا کیا ہوگا؟ خود امتِ واحدہ کا خیال ان کی تحریروں میں صرف ۱۹۲۰ء سے ابھرنا شروع ہوا اور وہ بھی صرف انگریز مخالف اتحاد کی شکل میں۔ اگر انگریز واقعی ہندوستان چھوڑ دیتے تو اس اتحاد کی مثبت شکل کیا ہوتی' اور مسلمان' مذہبی حکومت کے اپنے عقیدے اور ترکی خلافت سے اپنی وفاداری کے ساتھ ایک خود مختار و آزاد مملکت میں جہاں غیر مسلموں کی اکثریت تھی' کس طرح زندگی بسر کرتے؟ امتِ واحدہ کے اس خیال کی اساس خود بھی مشکوک و مبہم تھی۔ اس کا مذہبی جواز جو ۶۲۸ء کی صلح حدیبیہ کی نظیر میں ڈھونڈا گیا اور جس میں پیغمبر اسلام نے یہودیوں سے مصالحت و امن کا ہاتھ بڑھانا پڑا تھا' وہ نرے انمل اور بے جوڑ ڈھنگ سے مسجدوں سے کسان سبھاؤں تک اور گاندھی کے عدم تعاون سے لے کر ترکی کی طبی امداد تک پھیلے ہوئے ایک ملک گیر احتجاج میں ایک مذہبی اور بان اسلامی کا درو شریک کرنے کے لیے یقیناً مفید تھا۔ ابتدائی اسلامی تاریخ کی اس نظیر کے حوالے سے بقول مشیر الحسن آزاد نے "زور اس بات پر دیا کہ ایک غیر مسلم (ہندو) کے خلاف ایک دوسرے غیر مسلم (انگریز) کے ساتھ اتحاد کرنا واجب ولازم تھا۔" بس جب تک

'معاہدہ' کا نفاذ رہا ایک وقتی اتحاد قائم رہا۔ مگر اس بات کو ذہن میں رکھتے ہوئے کہ مسلمان ہندوستان میں اقلیت میں تھے اور غالباً ایک مذہبی حکومت قائم نہیں کر سکتے تھے۔ مشرک دشمن یعنی انگریز کے منظر سے غائب ہونے کے بعد اب اس صورتِ حال میں کیا ہوتا؟ ان سیاسی مسائل کو آزاد کو بہت بعد میں تقریباً ۱۹۴۰ء کے قریب حل کرنا تھا۔ انھوں نے ہندو مسلم اتحاد کے لیے مذہبی جواز کی تلاش و جستجو ترک کردی تھی اور سیکولر موقف قبول کر لیا تھا۔

بعد کے زمانے کے ان کے مذہبی خیالات کو سمجھنے کے لیے ہمارے پاس ان کی انتہائی ہمہ گیر تصنیف ترجمان القرآن ہے۔ اس کتاب میں بعض روایتی تناظر پر ان کی نظرثانی کی روشنی میں اکثر یہ اصرار کیا گیا ہے کہ اس تفصیلی کتاب میں مذہبی مواقف کی ترتیب جدید خود سیکولر پالیٹیکس کی اساس فراہم کرتی ہے۔ یہ مشکوک ہے، اور میں سمجھتا ہوں کہ ان کے کارناموں اور کامرانیوں کا اندازہ کرنے کا کام ہم سے مبالغے سے احتراز کرنے کا مطالبہ کرتا ہے۔ ترجمان القرآن میں آزاد کا مقصود انتہائی محدود طور پر آج کے عالم دین کا ہے جو بیک وقت روایتی، فراخ دل اور معتدل Limited least ہے اور جو اپنے عقائد کی حدود میں رہتے ہوئے ایک طرح کی جدیدیت اور اصلاح کا متلاشی ہے۔ پیش نظر مقصد وہ تھا جسے بہت پہلے انتہائی وضاحت کے ساتھ Cromen کے ماتحت مصر کے مفتی اعظم شیخ محمد عبدہٗ نے بیان کیا تھا: "اسلام کو سائنس کے طابع کرنا نہیں بلکہ ان لوگوں کو حلقۂ اسلام میں واپس لانا ہے جو سائنس پر ایمان رکھتے ہیں" اس طرح کی اصلاح اگر سولھویں صدی، میں جب لوتھر نے اپنے نظریات کو Witter Berg میں رومن کیتھولک گرجا کے دروازے پر لٹکایا تھا سے فوراً بعد، یا پھر اٹھارہویں صدی میں شریعت کو کٹر بنانے اور محدود کرنے کی محمد عبدالوہاب کی کوشش کے خلاف ہوئی ہوتی تو یہ واقعی ایک انقلابی کام ہوتا۔ بیسویں صدی کی تیسری دہائی میں، والٹیر اور Mantesquieu کے ایک سو پچاس سال بعد، ترکی میں تنظیم کے لیے راستہ صاف کرنے کے لیے 'جاں نثار' کے انتشار کے سو سال بعد، مصری انقلاب کے پچاس سال بعد اور عام طور پر، وسط ایشیا سے شمالی افریقہ تک کے وسیع و عریض علاقوں پر چھا جانے والی مسلم جدیدیت کی پہلی لہر کے نتیجے کے طور پر ترجمان القرآن میں آزاد کی کوشش بلا شبہ ایک عالمانہ مگر کسی قدر نحیف کوشش ثابت ہوئی۔ اس میں البلاغ کے مضامین کا سا کوئی مکاشفانہ جوش و خروش نہیں تھا۔ ان کے قول و قرار، وسیع مشربی

ذہنیت اور انتہائی فراخ دلانہ تھے، مگر پھر بھی یہ ایک طرف دینی ومذہبی اتفاق اور صوفیانہ امکانات اور دوسری طرف باربار اور اصرار کے ساتھ سنّی اسلام کے حنبلی مکتب خیال کے عہد وسطیٰ کے قدامت پسند فقیہہ ابن تیمیہ Taymiyya سے ان کی اپیل کی دو سمتوں میں خود تقسیمی کا شکار تھی۔ ترجمان نے جس بات کی تبلیغ کی وہ سیاسی اصطلاح میں سیکولرازم نہیں بلکہ شخصی ذاتی تقویٰ اور ایک فراخدلانہ ضبط و برداشت کے اتصال کی بات تھی۔

ترجمان القرآن کی اصل دین "وحدتِ ادیان" کا تصوّر تھا جو صوفی افکار کے متعدد مسلکوں سے پوری پوری مطابقت رکھتا تھا، ان مسلکوں میں وحدۃ الوجود کا وہ تصوّر بھی شامل تھا جسے سب سے پہلے ابن العربی نے پیش کیا تھا لیکن بعد میں جو ہندوستان میں متعدد صوفی مسلکوں کے ذریعے پھیلا اور مقبول ہوا۔ اپنے خطوط کے مجموعے غبارِ خاطر میں بعد کو ایک موقع پر خود آزاد نے یہ کہا کہ وحدۃ الوجود کا صوفیانہ تصوّر " اپنشد کے ہمہ اوست" کے عقیدے کے مماثل تھا۔ اس بات سے ایک سیدھا سادہ اور غیر فرقہ وارانہ مشترک تمدّن اور ایک نہایت وسیع القلب بلکہ انتہائی امتزاجی مذہبی طور طریقوں کی اخلاقیات اخذ کی جاسکتی ہے۔ اگر آزاد اپنے اس امتزاجی اصول پر جمے رہتے اور اگر انھوں نے اس مذہبی اجتہاد اور سیاسی طرز کے لیے کوئی مقبول عام محاورہ دریافت کرلیا ہوتا تو انھوں نے ہندوستانی اسلام کے لیے وہی حقیقت اختیار کرلی ہوتی جو ہندو اصلاحی تحریک کے لیے گاندھی کو واضح طور پر ملی تھی۔ بدقسمتی سے وحدت الوجود کا تصور کم وبیش ایک مجرّد مدافعانہ تصور رہا۔ اور جب دوسرے علمائے دین نے آزاد کو چیلنج کیا تو وہ بنیادی طور پر زیادہ روایتی اور زیادہ مذہبی مواقف پر جن کی بنیاد صوفی الخرافات کے بجائے خالص فقہی اصول وضوابط پر تھی، اس سوال پر کہ آیا نماز مسلمان کے لیے غیر مسلم سے فرق کے لیے لازمی اور امتیازی شرط ہے اور کیا قرآن ایک کلمہ گو (جو خدا پر ایمان رکھے اور رسول کی رسالت کی شہادت دے) اور ایک منکر کو نجات کا یکساں حقدار تصوّر کرتا ہے، آزاد جواب میں لیت ولعل پر مجبور ہوئے؛ سیدھے سوال کا راست جواب نہ دے کر پُرزور طریقے پر اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کے بنیادی وصف کا جس کا تعلق ہر مخلوق سے ہے، ذکر کرتے رہے۔ ربوبیت کے تصوّر پر ہم آگے بحث کریں گے مگر بڑی دشواری خود ترجمان القرآن کے متن میں تھی جو بہ یک وقت پُراسرار صوفی روایت اور ساتھ ہی فقہی روایت کی لفظی اور شرعی سنّیت کا مظہر تھی۔ ذرا اور پیچھے چلیے

تو سرمد کی سحر آگیں اور وجد آور دنیا (۱۹۱۰ء والے مضمون کی طرح) اور جیساکہ تذکرہ میں ہے اسرہندی کی محتاط اور تعزیری دنیا سے واسطہ رکھنے کی آزاد کی مساویانہ آرزو بھی دشواری کا سبب تھی) اگرچہ یہ ضرور ماننا چاہیے کہ ترجمان القرآن کا اصل زور ضبط، برداشت، وسیع القلبی، ہمہ گیری اور مذہب کو ایک احکامی اور اختصاصی رسم سمجھ کر، ایک داخلی جمالیاتی تجربے کی طرح دیکھنے کی طرف ہے۔ بہرحال ایک تنگ دل سیاسی فضا میں یہ کوئی بُری علامت قطعاً نہیں تھی۔ ۱۹۲۰ء کے اواخر کی بڑھتی ہوئی وہ فرقہ وارانہ کش مکش اور بعد میں فرقہ وارانہ پاگل پن جو حقیقتاً ملک کو ٹکڑے ٹکڑے کرنے والا تھا، ترجمان القرآن کے تحریری شکل میں آنے کا پس منظر بنا۔ مگر وہ زمانہ گزر چکا تھا جب مذہب کی کوئی روشن خیال تاویل توقوموں کی زندگیوں کو بدل دیتی۔ اور آزاد جو ایک عوامی تحریک کے قائد بھی تھے لیکن ساتھ ہی ایک متبحر عالم دین بھی، پورے طور پر یہ نہیں سمجھ سکے کہ سماج کی ترقی پسند تبدیلیاں، مذہب کی بہتر تاویل کے بجائے مستحکم دنیاداری مذہب وسیاست کی عدم یکجائی کی طالب ہیں۔ اس صورت حال میں ترجمان القرآن اپنی وسیع الخیالی اور خطابت وطلاقت کے باوصف عام سیاسی زندگی پر کوئی اثر ڈالے بغیر محض علمائے دین اور جدید مسلم دانش وروں کے ایک چھوٹے سے حلقے کے درمیان بحث ومباحثے کا موضوع بن گیا۔ اس محدود اثر کے باوجود بہرحال ترجمان القرآن کا بنیادی طور پر انسان دوستی اور ہمہ گیری پر زور الہلال دہائی کی شدت پسندی کے بالکل برعکس اور متضاد نظر آتا ہے۔

بوالعجبی ہی سہی، کوئی اس سلسلے میں گاندھی کا ذکر کر سکتا ہے۔ گاندھی جی نے بہرحال اپنے شدید ذاتی رجحان کی وجہ سے جسے وہ ہندو فرقہ پرستی کے سیلاب کو روکنے کا انتہائی برمحل راستہ سمجھتے تھے، نہرو کے خیالات ونظریات کے مطابق سیکولر ہونے سے صرف نظر کیا اور اس کے بجائے ایک ہندو مصلح ہونے کو ترجیح دی۔ ذاتوں پر منحصر ایک سماج کی حدود میں کام کرتے ہوئے انھوں نے چار ذاتوں یا طبقوں کے تصور کو قبول کرنے کے ساتھ ساتھ سب سے نچلے طبقے کو بھگوان کی اولاد قرار دیا۔ امبیدکر اور ان کے ساتھ بہت سے دوسرے لوگوں نے کہا کہ یہ اعلیٰ طبقے اور چھوٹی ذاتوں کے درمیان مصالحت کا ایک متوسط درجہ کا حل ہے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے مختلف گروہوں کے مابین فرقہ وارانہ جھگڑوں سے شدید طور پر غم زدہ ہو کر انھوں نے ضبط وتحمل، ہمہ گیری، اہنسا، وسیع القلبی کا پرچار کیا، حرص وطمع اور مقابلے اور مسابقت کے جذبے پر روک لگانے کی بات کی یا سب کے لیے آپسی محبت اور

رواداری کی زندگی اور پرانے حریفوں کے درمیان باہمی احترام کے جذبے کی وکالت کی اور ہندو اصلاحی تحریکوں کی روایتی فرہنگ میں جو انھیں دستیاب تھی، اسے رام راج کا نام دیا۔

ترجمان القرآن میں آزاد کی سماجی فکر کا سارا زور جب وہ دینی نزاکتوں سے دور ہوتے ہیں، ہندوستان کے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان خصوصاً اور تمام مذہبی فرقوں کے مابین عموماً ایک تمدنی معاہدے پر ہے، جسے وہ قومی مملکت Nation State اور سیاسی آزادی کی فضا میں گزرنے والی مذہبی زندگی کے لیے انتہائی اہم سمجھتے ہیں۔ ایک ایسے معاصر سیکولر عالم جو اسلام یا ہندو دھرم کی کسی بھی لفظیات کی طرف کوئی ترجیحی رویّہ نہ رکھتا ہو بلکہ اسے گاندھی کے 'رام راجیہ' کے نظریے اور آزاد کے 'ربوبیت' اور 'وحدتِ ادیان' کے الفاظ میں مضمر نظریے میں اسلامی اخوت Islamic Humanism اور غیر فرقہ بند زندگی میں اتحاد و مماثلت کے امکان میں خصوصاً اس لیے کہ دونوں اپنے اپنے مذاہب میں دینی اصلاحات کی حمایت کرتے ہیں تاکہ وہ دورِ حاضر کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہو جائیں ایک پُراسرار نظر آتی ہے۔ دونوں کا واسطہ بیک وقت مذہبی تقدس اور اس کے ساتھ ہی ایک ہم آہنگ کثیر مذاہب معاشرہ جو دونوں عقائد کو ماننے والوں کے نقطۂ نظر سے قابلِ دادرسی ہو۔ دونوں نظریات کو جو چیز باہم متحد کرتی ہے وہ ایسا نقطۂ اتصال ہے جس پر دونوں ایک دوسرے کے اخراج یا ایک دوسرے کی تقلیل و تخفیف کے بغیر قائم رہنا چاہتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ گاندھی کی اہنسا اور آزاد کے وحدتِ ادیان کے مابین ایک طرح کا عدم تشدّد کا تصور کارفرما ہے۔

کشمکشیں اور اختلافات اگرچہ خاصے واضح ہیں۔ ایک تو بالکل صاف طریقے پر ایک دوسرے سے قریب مگر ایک دوسرے سے ممتاز تصوّراتِ عالم کا وجود ہے جو ایک دوسرے کو برداشت تو کرتے ہیں مگر سیکولرزم کی تشکیل نہیں کرتے کیوں کہ دونوں تصوّرات کا اظہار مخصوص مغربی لفظیات میں ہوا ہے۔ اسلامی دینیات اور ہندو دھرم کی لفظیات بہرحال اساسی اور ترکیبی لحاظ سے مختلف ہیں۔ اور یہ لفظیات کبیر کے طرزِ استعمال کے برعکس آزاد اور گاندھی کے یہاں ایک دوسرے پر منطبق ہوتی ہیں، دونوں ثقافتی اور مذہبی لحاظ سے مختلف زبان بولتے ہیں۔ اگرچہ دونوں عالمی پیغامات مشترک ہیں مگر یہ مختلف تاثر پیدا کرتے ہیں اور مختلف احساسات بیدار کرتے ہیں۔ اسی لیے دونوں گروہ، جب ان سے ان لفظیات

یں بات ہوتی ہے تو وہ مختلف اور باہمی طور پر الگ الگ ثقافتی حیثیتوں کے معاملے میں بڑی شدّت سے متنبہ ہوجاتے ہیں۔ اگر کوئی رام راج کی تلاش میں ہے تو پھر ایل۔ کے۔ اڈوانی کو اس دعوے سے کون روک سکتا ہے کہ ان کی رتھ یاترا بھی اسی کی تلاش میں تھی؟

اس دشواری کو جامع طور پر پیش کرنے کا ایک طریقہ اور ہوسکتا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ گاندھی اور آزاد دونوں نے مذہبی محاورے کی بات کی جس نے ایک سیکولر سماج کے قیام میں کافی دشواریاں پیدا کردیں۔ لیکن انھوں نے دو مذہبی محاوروں میں بات کی جن کے بارے میں بہت سے لوگ سمجھتے تھے کہ وہ باہمی طور پر بے میل اور متضاد نہیں ہیں' اس خیال کا نتیجہ ایک دوسرے کی تنسیخ تھا۔ اتنا زیادہ تذکرہ' دونوں مذاہب کے ماننے والوں کی اس طرزِ زندگی سے بمشکل ہی میل کھاتا تھا جو تقسیم (ملک) کے عواقب میں انھیں اپنانا تھا۔ جہاں تک آزاد کا تعلق ہے دشواری ان کی اسلامی روایات کے زبردست اور ہمہ وقت موجود تبحّر اور ان کی زبان کی (بلند) سطح کی حقیقت کی وجہ سے مزید بڑھ گئی۔ اس مخصوص پہلو میں' دشواری صرف یہی نہیں تھی کہ ان کے افکار کی نمو اسلام یعنی ایک اقلیت کے 'مذہب' سے ہورہی تھی اور دشواری یہ بھی نہیں تھی۔ انھوں نے اُردو میں بات کی اور اُردو ہی لکھی جو نسبتاً کم ہندوستانیوں کی زبان تھی۔ اس لحاظ سے درحقیقت یہ تو ایک چھوٹا مسئلہ تھا' کیوں کہ اُردو کا ہمیشہ ترجمہ ہوسکتا تھا اور یہ کہ اسلام کی جو مخصوص قسمیں یا وحدتِ ادیان کی قسمیں' جن کی انھوں نے بُجل کے ساتھ توثیق کی اور اس کے مطابق زندگی کبھی گزاری نہیں' وہ ان بہت سے لوگوں کے لیے کسی طرح بھی نامانوس نہیں تھیں جو خود مسلمان نہیں تھے۔ دشواری ان کی زندگی کی ابتدائی منازل کے مقابلے میں بہت کم' مگر آخر تک خاصی سنگین رہی وہ تھی مسلم اشراقیہ اور روایتی اشراقیہ کی تہذیب و تمدّن کی جس کی حقیقتاً آزاد نے اپنی ذاتی زندگی میں پیروی کی تھی اور اپنی عوامی شخصیت میں جسے ظاہر کیا تھا اور جس حد تک عام مسلمانوں کے ایک بڑے طبقے کی رسائی بمشکل تھی اور جس حد تک اشراقیہ سے تعلق نہ رکھنے والی غیر مسلم آبادی کی دست رس تو یقیناً ناممکن تھی۔ گاندھی جی کی زبان عوامی کلچر میں اتنی رچی بسی ہوئی تھی کہ مسلمان کاشت کار بھی جو اکثر اتحادِ مذاہب کے ملے جُلے رنگوں میں رنگے ہوتے تھے آسانی سے سمجھ لیتے تھے۔ دوسری طرف آزاد کی زبان کی جڑیں اشرافیہ کی روایات میں کچھ اتنی پیوست تھیں کہ بہت سے مسلمان اور بہت سے ہندو دونوں ان کو پسند تو کرسکتے تھے مگر بہت کم' خصوصاً صاحب املاک متوسط طبقے کے نیچے کوئی بھی نہیں تھا جو ان کو اور

اپنے کو ایک سمجھ سکتا۔

اس بات میں شبہے کی گنجائش ہے کہ رام گڑھ کے عبوری دور سے گزرنے کے بعد کچھ نادر لمحات میں آزاد نے اسلام کی بعض مخصوص اقسام اور مسلمانوں کی زندگی میں پائی جانے والی انحرافی' جمالیاتی بلکہ لذت کوشی کی روایات سے اپنی دلچسپی کے بارے میں بے جھجک بات کرنے کی ایک قسم کی صلاحیت پیدا کر لی تھی' وہ صلاحیت جسے اپنے مشہور مضمون 'سرمد' (۱۹۱۰ء) کی اشاعت کے بعد انھوں نے چھپانے کی بے پناہ کوشش کی تھی۔

یہاں پر گاندھی کا تھوڑا سا حوالہ پھر کچھ انکشاف کر سکتا ہے۔ کیوں کہ گاندھی نے اپنی زندگی میں بھگوت گیتا کو گیت گووند اور مہابھارت کو میرا بائی نے اپنی زندگی میں سمونے کی کوشش کی اور یہ سب انھوں نے اپنے اس روز مرّہ سے ہم آہنگ کیا جو عام مذہبی رسوم دیسی (طرز) زندگی اور (اسراف) کفایتی اسراف سے مزیّن تھا۔ ان میں سے اکثر معاملات میں آزاد مختلف تھے۔ (آزاد اپنے لیے آخری جگہ جس کا تصوّر کر سکتے تھے وہ آشرم نہیں' کوئی گارڈن ہو سکتا تھا)۔ ان کی وفاداریاں' کم از کم ان کی پبلک زندگی میں ہمیشہ فقہ اور تصوّف' شریعت اور طریقت میں تقسیم رہیں۔ الہلال کے دنوں میں' انھوں نے دانستہ اپنے آپ کو کلام کی روایات میں شریعت اور متن قرآن کے ایک راسخ طرف دار کی حیثیت سے پیش کیا۔ اس کے برعکس غبارِ خاطر میں ان کا شان دار خط جس میں کلاسیکی موسیقی' زیادہ تر ہندوستانی اور کچھ عربی سے ان کی زندگی بھر کے پنہاں ہیجانی ذوق و شوق کا ذکر ہے' ان کی خود اپنی پیش کی ہوئی ایک دین دار کی شبیہہ کو جس کی انھوں نے اپنے ابتدائی زمانے میں تشہیر کی تھی یکسر بدل دیتا ہے۔ اور ان کی عامیانہ لذتوں کی للک اور خواہشات کی تصدیق کرتا ہے۔ یہ بات اگرچہ قابلِ ذکر ہے کہ ان کا یہ پہلو ہمیشہ اوجھل رہا اور کبھی سامنے نہیں آیا' انھوں نے اپنی بلوغت کے زمانے میں اسے دنیا سے چھپائے رکھا جس طرح لڑکپن میں انھوں نے اپنے والد سے پوشیدہ رکھا تھا۔ غبارِ خاطر کو ضبطِ تحریر میں لانے کے وقت تک وہ بہت بدل چکے تھے۔ ایسی باتوں کو چھپے ہوئے الفاظ میں کم از کم ایک یا دو بار کہنا' اگرچہ اس سے آگے وہ کبھی نہ نکل سکے' آزاد کی زندگی کے لحاظ سے بہت بڑی تبدیلی تھی۔ صوفی مسلک اور عامیانہ موسیقی سے ان کی پنہاں محبت اور ایک عالم دین اور عادل کی ان کی ظاہری شبیہہ کے درمیان حائل خلیج بھی اُن کے لیے دشواری کا باعث بنی۔ اس خلیج کو' چاہنے کے باوجود' اپنے سیاسی مستقبل بلکہ شاید اپنے داخلی توازن کو

بگاڑ کر اپنی بعد کی زندگی میں پاٹ نہیں سکے۔ ان کے غور و فکر کے لیے بلکہ بعض پنہاں طریقوں پر رشک کرنے کے لیے عام مسلمان کی دینی روایات تھیں جیسا کہ لاتعداد مسلمانوں کی زندگی پر ہندو بھگتی موسیقی کے ممکنہ اثرات سے متعلق ان کے محبت آمیز ذکر سے ظاہر ہے۔ لیکن ان کی ظاہری (عوامی) شبیہ نے غیر روایاتی انحرافی طرز عمل کے لیے کبھی کوئی جگہ خالی نہیں کی' کیونکہ اُن کے پیش نظر اپنی شخصیت کا ایک غالب پہلو رہا جو فخر کے ساتھ انھوں نے یاد رکھا یا کم از کم جس کے بارے میں خاصی شدّت کے ساتھ سوچا۔ یہ غالب پہلو اس عقیدے کا تھا کہ میرا رشتہ ان علمائے دین کے سلسلے سے ملا ہوا ہے جو کبھی شہنشاہ جہانگیر کے لذّت و انبساط سے سرشار دربار میں مذہبی روایات کے پاسبان رہے تھے۔ گاندھی کو یقیناً نہ تو ایسا کوئی دعویٰ تھا اور نہ ایسی کوئی ہچکچاہٹ۔

یہاں پر آزاد کی مذہبی ہمہ گیری' اس کی سمت اور اس کی حدود پر خصوصاً ربوبیت اور وحدت ادیان کے تمام تصورات کے حوالے سے جس کا انھوں نے اپنی زیادہ بلوغت اور پختگی کے برسوں میں استنباط کیا تھا مزید زور دینا شاید سود مند ہو سکتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کے مخصوص وصف کی حیثیت سے ربوبیت کا تصوّر' ترجمان القرآن میں آزاد کی بنیادی اختراع ہے۔ لیکن' اور شاید اسی وجہ سے کہ یہ ایک ایسی بنیادی اصطلاح ہے' یہ لفظ قطعی طور پر ناقابلِ ترجمہ ہے۔ آزاد عربی علوم صرف کا بڑا عالمانہ تذکرہ کرتے ہیں مگر ترجمے کا مسئلہ ایک تخیلی مسئلہ ہے۔ محبت' رحم یا احسان و نیکی کے مسیحی تصورات کا اس سے کوئی قرب بھی نہیں ہے' مگر شاید خالق Creator باقی و زندہ رکھنے والا Preserver اور تباہ کرنے والا Destroyer کی تثلیث شاید معاون ہو۔ سادہ ڈھنگ سے کہا جائے تو روایتی اسلامی دینیات Theology نے ایک اصول کی حیثیت سے اللہ کے خالق ہونے کے وصف پر زور دیا ہے جب کہ آزاد انھیں بدل کر تخلیق شدہ نظام کی زندگی سے سازگار حالات کے محفوظ کرنے والے Preserver فراہم کرنے والے Provider اور بقا بخشنے والے پر زور دیتے ہیں' اسی لیے اس تصوّر میں پرورش و پرداخت کا مفہوم غالب ہے۔ ہندو علم کائنات کی اصطلاح میں' دوسرے الفاظ میں' انحراف وشنوئی سمت میں ہے۔ یہ انحراف اس وقت اور دلچسپ ہو جاتا ہے جب ہم انھیں آزاد کی بعد کی زندگی میں ان کی بعض خطیبانہ سرگشتگیوں میں دیکھتے ہیں کہ انھوں نے یقیناً ہندو اور مسلم اختلافی زمروں

کی طرح ایک دوسرے سے الگ کر دیا۔

اپنے ایک مکتوب میں، ان کے اس اصرار کا حوالہ میں پہلے دے چکا ہوں کہ وحدۃ الوجود کا صوفی عقیدہ، اپنشد کے ہمہ اوست کے عقیدے جیسا ہی تھا۔ اسی خط میں یہ بھی کہتے ہیں کہ دنیا کے تمام مذاہب کے مقابلے میں، ہندو مذہب میں وحدت کا نفیس ترین تصوّر ہے۔ ذاتوں کی تفریق سے پیدا ہونے والے بگاڑ سے قبل اس قسم کا بیان بظاہر ممکن اسی وقت معلوم ہوتا ہے جب ذہن میں ثنویت کا تصوّر نہ ہو۔ اسی لیے یہ بات حیرت انگیز نہیں ہے کہ انھوں نے وشوا بھارتی شانتی نکیتن میں (۲۴ر ستمبر ۱۹۵۱ء) اپنی تقریر میں یہ اعلان بھی کیا کہ Advaita کی اصطلاح کا عربی ترجمہ اگر کیا جائے تو وہ 'وحدہٗ لاشریک' ہوگا۔ اس طرح کبیر بھگتی کے مرکزی عقیدے کو اسلامی تقویٰ سے مماثل کر دیا گیا۔ اس قسم کے انتخابی مگر بے جا تعمیم کے ساتھ دیے جانے والے بیانات، ہندوازم اور اسلام کے مابین ایک فلسفیانہ مصالحت کی آرزو ظاہر کرتے ہیں۔ اس کوشش کے چار پہلو بہرحال قابلِ توجہ ہیں۔ ایک یہ کہ اس ملاپ یا مصالحت کی کوشش وحدتِ ادیان کی مقبول عام روایت کی سطح پر نہیں بلکہ اپنشد اور علم الکلام کے درمیان متن اور فلسفیانہ تجریہ کی سطح پر کی جا رہی ہے۔ دوسرے یہ ہندوازم ہے جو تکمیلیت قائم کرنے کے ایک عمل کے وسیلے سے انتخاباً ہندوازم کو اسلام میں شامل کرنے بلکہ دونوں کے ذریعے بعض الگ الگ تصوّرات کے مابین مماثلت پیدا کی جا رہی ہے اور جبکہ چہار طرف ڈھانچہ اسلامی رہتا ہے۔ تیسرے نہ تو کوئی مسلمہ دستور یا کمیونٹی اس تصوّراتی اعادے سے سامنے آتی ہے۔ نہ کوئی پنتھ نہ کوئی طریقہ نہ کوئی مٹھ نہ زاویہ اور نہ ہی کوئی آشرم۔ اگر کچھ ہے تو وہ ہے ملاپ و مصالحت کا محض ذہنی جمالیاتی حُسن۔ چوتھے ارادے اور نیت کا کوئی براہِ راست بیان نہیں ہے۔ یہ محض چند منتشر بیانات کا مجموعہ ہے جس سے نیت کا قیاس کیا جا سکتا ہے۔ دستوری طور پر دراصل آزاد ایک عالم دین رہتے ہیں۔ اگرچہ اعلیٰ طبقے کے اکثر علماء کے لیے جو بنیادی طور پر ان کے مخاطب ہیں، ناقابلِ اطمینان رہتے ہیں۔ خصوصاً اپنی ہمہ گیری Ecumenism کی وجہ سے۔ سارا منصوبہ حیرت انگیز طور پر مجرّد disembodied اور مخدوش طور پر غیر منقسم رہتا ہے۔ اسی لیے اس بات پر کوئی تعجب نہیں ہوتا کہ اسے بس ترک کر دیا گیا۔ ●●

مولانا آزاد: حقائق اور قیاسات

مشیر الحق / ترجمہ: اختر الواسع

(بیسویں صدی میں) ان لوگوں نے جو اصطلاحی طور پر علما، نہیں کہے جاسکتے تھے، سیاسی معاملات میں ہندوستان کی اُمت مسلمہ کے حق میں بولنا شروع کر دیا تھا۔ علما، بیسویں صدی کی پہلی دہائی تک سیاست سے بے اعتنائی برتتے تھے۔ علما کی کوئی سیاسی جماعت نہ تھی لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہندوستان کے مسلمان سیاست سے بالکل غرض نہ رکھتے تھے۔ مسلمان انڈین نیشنل کانگریس میں بھی تھے اور وہ مسلمان بھی تھے جو سرسید کی سیاسی فکر کے پیرو تھے۔ تاہم مسلمانوں کی کوئی ملی سیاسی جماعت نہ تھی۔ بیسویں صدی کی ابتدا میں ایسا ہوا کہ بعض اونچے درجے کے مسلمانوں نے جن کا سیاسی انداز سرسید کے سیاسی افکار سے ملتا جلتا تھا، ایک سیاسی پارٹی ۱۹۰۶ء میں بنائی۔ یہ پارٹی آل انڈیا مسلم لیگ تھی۔ اس نام سے ظاہر ہوتا ہے کہ لیگ سارے ہندوستان کے مسلمانوں کی نمایندگی کے لیے وجود میں آئی تھی اور اس میں کوئی لحاظ ان کے معاشرتی اور معاشی درجات کے فرق کا نہ تھا۔ مگر سچی بات یہ ہے کہ اپنی تاسیس کے وقت ہی سے مسلم لیگ کو بنیادی طور پر اونچے طبقے کے مسلمانوں کے مفادات کے تحفظ سے دلچسپی تھی۔ ولفرڈ کینٹویل اسمتھ کے الفاظ میں:

> پہلی اکتوبر کو اعلیٰ اور اونچے متوسط طبقات کے مسلمانوں کے ایک وفد کو اپنی رہنمائی میں لے کر وہ (مسلمانوں کے) مسلمہ قائد سے منحرف مگر ذیشان فرمانروا آغاخان وائسرائے لارڈ منٹو سے ملے۔ ہز ہائینس

(آغا خاں) نے ہز ایکسیلینسی (وائسرائے) کو اُمرا، مختلف ریاستوں
کے وزرا، بڑے بڑے جاگیرداروں، وکیلوں، تاجروں اور ......
ہز میجیسٹی کی مسلمان رعایا میں سے بہت سے لوگوں کی طرف سے ایک
عرضداشت پیش کی۔ مسلمانوں کے اس گروہ اور حکومت نے مل کر ایک
سامراجی پالیسی طے کر لی..... فرقہ پرست اور وفادار مسلمانوں کے
سلسلے میں برطانیہ کی خصوصی طرفداری کی۔ ایسے مسلمانوں کو منظم کرنے
اور حکومت کی عنایات سے مستفیض ہونے کے لیے مسلم لیگ فوراً وجود
میں آگئی۔"[۱]

مسلم لیگ کی تاسیس کے بارے میں اختلافات پائے جاتے ہیں۔ یہ الزام بھی لگایا جاتا ہے کہ مسلم لیگ لارڈ منٹو (برطانوی ہندوستان میں اُس وقت کے گورنر جنرل) کی ترغیب پر وجود میں آئی تاکہ مسلمانوں میں کانگریس کے اثرات کو زائل کیا جا سکے۔ یہ الزام دُرست ہے کہ نہیں ہمیں اس سے غرض نہیں ہے۔ بہرحال مسلم لیگ کے قیام کے سلسلے میں بہترین توجیہ اس کے بانیوں میں سے ایک، محمد علی جوہر (۱۸۷۸ء — ۱۹۳۱ء) نے کی ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں کی سیاسی بیداری کے مسئلے پر انھوں نے اپنے اُردو جریدے ہمدرد میں ۱۰ر جنوری ۱۹۲۷ء کو لکھا تھا:

"میں بار بار کہہ چکا ہوں اور پھر کہتا ہوں کہ یہ ایک اتفاقی امر
نہیں ہے کہ کلکتہ، مدراس اور بمبئی کی یونیورسٹیوں کے قیام کے
ٹھیک تیس سال بعد کانگریس کی بنیاد رکھی گئی اور علی گڑھ کالج کے
قیام کے ٹھیک تیس سال بعد مسلم لیگ کا آغاز ہوا..... مسلم لیگ کے
بانی تقریباً تمام کے تمام (سید احمد ہی کے) کالج کے سپوت تھے۔ اب
مسلمانانِ ہند کی سیاسی زندگی کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ چند ماہ
قبل مسلمانوں کا ایک وفد لارڈ منٹو وائسرائے ہند کے پاس اس غرض
سے شملہ جا چکا تھا کہ مجوزہ مارلے منٹو اسکیم کے متعلق اپنے مطالبات
پیش کرے۔ اگر زمانۂ جنگ کے برطانوی اخبار نویسوں کے فیشن کی تقلید

کی جائے جو ہر بات کے متعلق بعد میں یہ کہا کرتے تھے کہ اب اس کے اظہار
میں کوئی قباحت نہیں ہے تو ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ اب اس کے اظہار میں
کوئی قباحت نہیں ہے کہ یہ وفد "حسب الحکم" شملہ گیا تھا۔۔۔۔۔
اس وقت تک مسلمانوں کی مثال اس آئرش قیدی کی سی تھی
جس نے جج کے اس سوال پر کہ اس کا کوئی وکیل بھی ہے جو اس
کی طرف سے پیروی کرے صاف صاف کہہ دیا کہ "نہیں، میں نے وکیل
تو نہیں کیا لیکن جیوری میں میرے دوست ہیں۔" لیکن اب جیوری میں
جو مسلمانوں کے دوست تھے انھوں نے آہستہ سے ان کے کان میں
کہہ دیا کہ مجرم کو اور لوگوں کی طرح باقاعدہ مشیرِ قانونی کی
ضرورت ہے۔" [۷]

مسلم لیگ کے قیام کے بعد ہندوستان کے مسلمانوں کے سامنے دو پارٹیاں تھیں جن میں انھیں انتخاب کی آزادی تھی۔ ایک انڈین نیشنل کانگریس تھی جو بلالحاظ مذہب و ملت ہر ایک ہندوستانی کی نمایندگی کا دعویٰ کرتی تھی، دوسری مسلم لیگ تھی جو، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، مسلمانوں کے ایک خاص گروہ کے خصوصی مفادات کی نمایندگی کرنے کے لیے آگے بڑھ رہی تھی۔

اس وقت تک دونوں پارٹیوں کی قیادت مغربی تعلیم یافتہ لوگوں کے ہاتھ میں تھی۔ علما نے بحیثیت مجموعی خود کو الگ رکھا تھا۔ اس موقع پر ایک نوجوان ہندوستان کے مشرقی حصے کے اُفق پر نمودار ہوا اور اس نے علما کو سیاست میں گھسیٹ لیا۔ یہ ابوالکلام آزاد تھے جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ دارالعلوم دیوبند کے ایک مقتدر عالم شیخ الہند مولانا محمود حسن نے کہا تھا: "ہم سب اصلی کام بھولے ہوئے تھے، الہلال نے یاد دلا دیا۔" [۸] آزاد ۱۸۸۸ء میں پیدا ہوئے تھے۔ وہ کہتے ہیں:

"یہ غریب الدیار، عہد ناآشنائے عصر و بیگانۂ خویش و نمک پروردۂ ریش، معمورۂ تمنا و خرابۂ حسرت کہ موسوم بہ احمد و مدعو بابی الکلام ہے، ۱۸۸۸ء مطابق ذوالحجہ ۱۳۰۵ھ میں ہستیِ عدم سے اس عدم ہستی نما میں

وارد ہوا، اور تہمتِ حیات سے متہم ..... والدِ مرحوم نے تاریخی نام "فیروز بخت" رکھا تھا۔"[۹]

آزاد کے والد ہندوستانی تھے اور ان کی والدہ عرب تھیں۔ ان کے والد مولانا خیر الدین (۱۸۳۱ء ۔ ۱۹۰۸ء) دہلی سے ہجرت کرکے اپنے نانا مولانا منور الدین کے ساتھ غدر کے زمانے میں مکہ چلے گئے تھے۔ خیر الدین نے اپنی تعلیم مکے میں مکمل کی اور وہیں اپنے اُستاد شیخ محمد ظاہر وتری کے خاندان میں شادی کرلی۔ وہ ہندوستان واپس آکر کلکتے میں مقیم ہوگئے۔ اس وقت ابوالکلام کی عمر دو یا تین سال کی تھی۔ آزاد نے اپنی تعلیم اپنے والد کی نگرانی میں مکمل کی۔ اٹھارہ سال کی عمر میں انھوں نے مسلمانوں کے ذہین اور دانش ور طبقے میں اپنے اُردو جرائد کی تحریروں کے ذریعے کافی شہرت حاصل کرلی۔ ۱۹۱۲ء میں انھوں نے خود اپنا اردو جریدہ الہلال کلکتے سے جاری کیا۔ یہ ایک "بہت ہی شان دار جریدہ تھا جس کے مضامین ایک نئے، پُراثر اور حیرت انگیز طور پر زوردار انداز میں لکھے جاتے۔ یہ مصور ہوتا اور ٹائپ کے حروف میں چھپتا۔ اس کا اثر حیرت انگیز تھا خصوصاً اونچے طبقے کے اہلِ علم میں۔ آزاد سیاسی اور مذہبی طور پر انقلاب پسند تھے۔ اس جریدے نے قدامت پسندوں کو بڑا دھچکا پہنچایا اور ایک جنون کی سی کیفیت پیدا کردی۔ لیکن اس کے باوجود بہت سے مسلمان ان کا ساتھ دینے پر آمادہ تھے۔"[۹] الہلال نے شروع ہی سے برطانوی حکومت کے ساتھ ہندوستانی مسلمانوں کی وفاداری کو تنقید کا نشانہ بنایا۔ بنگال کی حکومت اس پالیسی سے ناخوش تھی اور پریس ایکٹ کے تحت اخبار کے منتظمین سے ۲۰۰۰ (دو ہزار) روپے کی رقم زرِ ضمانت کے طور پر جمع کرالی گئی جو جلد ہی ضبط بھی ہوگئی۔ ۱۰۰۰۰ (دس ہزار) روپے کی مزید ضمانت کا بھی یہی حشر ہوا۔ اسی عرصے میں پہلی عالمی جنگ چھڑ گئی اور ۱۹۱۵ء میں الہلال کی املاک کو ضبط کرکے اخبار کو بند کردیا گیا۔ پانچ ماہ بعد ابوالکلام نے ایک نیا مطبع البلاغ کے نام سے شروع کیا اور اسی نام کا ایک جریدہ نکالا۔ ۱۹۱۶ء میں البلاغ کو حکومتِ بنگال نے بند کردیا اور ابوالکلام آزاد کو ڈیفنس آف انڈیا کے ضابطوں کے تحت کلکتہ سے چلے جانے کا حکم دیا۔ پنجاب، دہلی، یوپی اور بمبئی کی حکومتیں پہلے ہی اپنے یہاں ان کا داخلہ مذکورہ بالا ضابطوں کے تحت ممنوع قرار دے چکی تھیں۔ بہار وہ تنہا صوبہ تھا جہاں وہ جاسکتے تھے اور وہ وہاں کے ایک پہاڑی مقام رانچی چلے گئے۔ مزید

چھ ماہ بعد انھیں رانچی میں نظر بند کر دیا گیا اور ۱۹۱۹ء کے آخری دن تک وہاں روکے رکھا گیا۔ وہ نئے سال کے پہلے دن ۱۹۲۰ء کو رہا کیے گئے۔ ۱۹۲۰ء سے ۱۹۴۵ء تک وہ متعدد بار جیل جاتے اور واپس آتے رہے۔ وہ انڈین نیشنل کانگریس کے دو بار صدر منتخب ہوئے۔ پہلی بار ۱۹۲۳ء میں جب کہ اُن کی عمر صرف پینتیس (۳۵) سال تھی' وہ ۱۹۴۰ء میں دوسری بار صدر منتخب ہوئے۔ ہندوستان کے آزاد ہونے کے بعد انھیں کابینہ میں لے لیا گیا اور وہ وزیر تعلیم بنا دیے گئے اور مرتے دم (۲۲ فروری ۱۹۵۸ء) تک اس منصب پر فائز رہے۔[۱]

۲

آزاد کے خاندان کے بارے میں بہت کچھ کہا گیا ہے خصوصاً ان لوگوں نے جن کا دعویٰ ہے کہ انھوں نے اپنی زندگیوں کا خاصہ حصہ ان (آزاد) کے ساتھ گزارا ہے۔ لیکن اس کے باوجود آزاد کی ابتدائی زندگی اور ان کے اجداد کی زندگی گمنامی کے پردے میں چھپی ہوئی ہے۔ خود آزاد نے اپنے اور اپنے خاندان کے بارے میں بہت کم لکھا ہے۔ ۱۹۱۶ء میں جب انھیں رانچی میں نظر بند کر دیا گیا تو ان کے ایک پرستار مرزا فضل الدین احمد نے انھیں اپنی سوانح عمری لکھنے کی ترغیب دلائی مگر آزاد راضی نہ ہوئے۔ فضل الدین اصرار کرتے رہے یہاں تک کہ ان سے وعدہ کر لیا گیا کہ ہر ہفتے انھیں کچھ نہ کچھ دیا جاتا رہے گا۔ وہ 'کچھ نہ کچھ' وہ نہ تھا جس کی مرزا فضل الدین کو طلب تھی اس لیے وہ خود رانچی آئے اور اپنے ساتھ پندرہ (۱۵) سوالات کا ایک سیٹ لائے جس میں آزاد کی زندگی کا ہر پہلو آجاتا۔ لیکن مولانا آزاد نے خود کو شاعرانہ رمز و کنایے کے پردے میں چھپایا اور خود کو ایسا روحانی مہم جو بنا کر پیش کیا کہ ان کی طبعی زندگی ایک غیر ضروری تفصیل بن کر رہ گئی۔[۲] ناشر بہر حال اس طرح اس الجھن سے نکلنے میں کامیاب ہوئے کہ خود مولانا آزاد کے قلم سے 'کچھ نہ کچھ' (تذکرہ کے عنوان سے چھپ گیا) تحریر کرانے میں کامیاب ہو گئے۔ اگر یہ سب کچھ تھا مگر سوانح عمری نہ تھی۔

انگریزی میں آزاد کی پہلی سوانح عمری کانگریس پارٹی میں ان کے ایک رفیق کار مہادیو ڈیسائی نے لکھی۔ انھوں نے اپنی کتاب مولانا ابوالکلام آزاد ۱۹۴۰ء میں مولانا کو مغربی ممالک کے لوگوں سے روشناس کرانے کے لیے لکھی جو مولانا کے بارے میں جاننا چاہتے تھے کیوں کہ وہ انڈین

نیشنل کانگریس کے صدر تھے۔[۹] کتاب کے پہلے چار باب جو آزاد کی نجی اور خاندانی زندگی سے بحث کرتے ہیں ایسی کہانیوں پر مشتمل ہیں جن پر ایسے لوگوں کو یقین آنا دشوار ہے جو اکابر پرستی کا شکار نہیں۔ اس نام کی دوسری کتاب بھی 'جو اے۔ بی۔ راجپوت (اللہ بخش راجپوت) نے ۱۹۴۶ء میں لکھی ہے کم و بیش اسی قسم کی ہے'۔[۱۰]

مولانا آزاد پر کئی کتابیں اردو میں بھی لکھی گئی ہیں جن کے مصنف دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ کسی نہ کسی وقت آزاد سے بہت قریب اور انھیں بہت عزیز رہے ہیں۔[۱۱] لیکن ان میں سے کوئی بھی آزاد کی ابتدائی زندگی کی تصویر، سوائے ایک مصنف عبدالرزاق ملیح آبادی کے، نہیں دیتا ہے۔

ملیح آبادی نے بقول خود، مولانا کی رفاقت میں تقریباً تیس سال گزارے۔ انھوں نے مولانا پر دو کتابیں لکھی ہیں۔ پہلی کتاب آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی، ملیح آبادی کے قول کے مطابق آزاد نے انھیں ۱۹۲۱ء میں املا کرائی تھی جب کہ دونوں کو برطانوی حکومت نے کلکتہ میں نظر بند کر رکھا تھا۔ ملیح آبادی کے قول کے مطابق اس کتاب کا ہر لفظ خود مولانا کا ہے اور اس میں مدیرانہ تصرف بالکل نہیں ہوا ہے کیونکہ یہ کام دانشورانہ دیانت سے مطابقت نہیں رکھتا۔[۱۲] یہ کتاب ۱۹۲۱ء میں املا کرائی گئی اور چھپی مولانا آزاد کی وفات کے بعد ۱۹۵۸ء میں۔ وہ شخص جس نے اسے املا کرایا تھا اب ہمارے درمیان اس امر (املا کرانے) کی تصدیق کرنے کے لیے موجود نہیں ہے۔ بہ ایں ہمہ ہم اس کتاب کا کسی قدر تفصیل سے جائزہ لیں گے کیونکہ صرف یہی ایک کتاب ہے جو آزاد کی ابتدائی زندگی کے بارے میں بہت سی معلومات فراہم کرتی ہے۔

ملیح آبادی کی دوسری کتاب ذکرِ آزاد ہے۔ اس میں مولانا آزاد کی زندگی کے بارے میں ملیح آبادی کی ۱۹۲۰ء سے ۱۹۴۲ء تک کی یادداشتیں ہیں، جس زمانے میں انھوں نے آزاد کے ساتھ کام کیا تھا۔ اس کتاب میں آزاد کی کچھ تحریریں اور خطوط بھی ہیں۔ پہلی کتاب کی طرح یہ کتاب بھی مولانا کے انتقال کے بعد شائع ہوئی۔

عبدالرزاق ملیح آبادی (۱۸۹۵ء-۱۹۵۹ء) دارالعلوم ندوۃ العلما لکھنؤ اور جامعہ الازہر قاہرہ کے فارغ نے مولانا آزاد کے ساتھ ۱۹۲۱ء میں ان کے نئے جریدے پیغام کلکتہ کے نائب مدیر کی حیثیت سے کام کرنا شروع کیا۔ یہ رفاقت تقریباً بیس سال تک رہی۔ اس کی ۱۹۴۹ء میں

پھر ایک بار تجدید ہوئی جب مولانا آزاد نے ان سے حکومت ہند کی ملازمت اختیار کرکے سرکاری عربی سہ ماہی جریدے ثقافۃ الہند کے مدیر کی حیثیت سے کام کرنے کے لیے کہا۔ یہ جریدہ آزاد کی سفارش پر عرب دنیا کو ہندوستان کے بارے میں معلومات مہیا کرنے کے لیے جاری کیا گیا تھا۔ ملیح آبادی نے اس ذمے داری کو قبول کرلیا مگر مولانا آزاد کی وفات کے بعد اس سے دستبردار ہوگئے۔ اس کے ایک سال بعد خود اُن کا بھی انتقال ہوگیا۔

عبدالرزاق ملیح آبادی کی ان دونوں کتابوں آزاد کی کہانی اور ذکرِآزاد کا جائزہ لینے سے پہلے ہمیں ایک اہم انگریزی تصنیف کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے، جو مولانا آزاد کے انتقال کے بعد مرتب ہوکر شائع ہوئی، ان کے ایک دوسرے رفیقِ کار ہمایوں کبیر کی تھی۔ یہ کتاب انڈیا ونس فریڈم ملیح آبادی کی آزاد کی کہانی کی طرح آزاد نے اُردو میں املا کرائی تھی اور ہمایوں کبیر کے ذریعے انگریزی میں منتقل اور مرتب ہوئی۔ ہمایوں کبیر کہتے ہیں:

> "اس کا مطلب درحقیقت یہ ہوگا کہ ہندوستان کے لوگ ان کی سوانح عمری ان کے اپنے الفاظ میں پڑھنے سے محروم رہیں گے۔ ہندوستانی ادب میں بالعموم اور اُردو ادب میں بالخصوص اس طرح کی کمی رہ جائے گی لیکن انگریزی میں لکھا جانے والا حال بھی خود ان کی نگرانی میں بہرحال اس سے بہتر ہوگا کہ ان کی زندگی کے سوانح کا کوئی ریکارڈ سرے سے نہ رہے۔"[۱۳]

یہ کتاب آزاد کی ابتدائی زندگی کی تفصیلات نہیں دیتی کیوں کہ جیسا کہ کبیر کہتے ہیں:

> "وہ (آزاد) ذاتی معاملات کے بارے میں کچھ کہنے سے اُنکار پر ڈٹے رہے لیکن پبلک معاملات کے بارے میں سارے سوالات پر وہ بہت آزادی اور وضاحت کے ساتھ جواب دیتے رہے۔"[۱۴]

اس طرح دو سال کی سخت محنت کے بعد کبیر اس کتاب کو جو آزاد کی ۱۹۳۵ء سے ۱۹۴۷ء تک کی عوامی زندگی سے بحث کرتی ہے، اس شکل میں پیش کرسکے جسے آزاد نے 'آخری طور پر منظور کرلیا تھا'۔ انڈیا ونس فریڈم میں آزاد کی نجی زندگی کے بارے میں کچھ بھی نہیں ملتا۔ مگر جیسا کہ کبیر

کہتے ہیں :

"آخر میں انھوں (آزاد) نے ایک پہلی جلد لکھنے کی ہامی بھرلی تھی جو ان کی ابتدائی زندگی پر حاوی ہوتی اور اس کہانی کو ۱۹۲۷ء تک لے آتی۔ انھوں نے واقعتاً ایک خاکہ منظور بھی کرلیا تھا جو ان کی اپنی خواہش کے مطابق اس جلد میں اس کے پہلے باب کی حیثیت سے شامل ہے۔ ان کا ارادہ ایک تیسری جلد لکھنے کا بھی تھا جو ۱۹۴۸ء کے آگے کے واقعات سے بحث کرتا۔ یہ ہماری بدقسمتی ہے کہ یہ جلدیں اب کبھی نہیں لکھی جائیں گی"۔[15]

لیکن ہم اس حد تک محروم نہیں جیسا کہ عام طور پر خیال ہو سکتا ہے۔ اگر ملیح آبادی کا یہ بیان مان لیا جائے کہ آزاد کی کہانی واقعی مولانا آزاد نے املا کرائی تھی تب یہ کتاب کبیر کی مرتب کردہ کتاب کی کمی کو پورا کرتی ہے کیوں کہ یہ اس دور پر حاوی ہے جس کے بارے میں مولانا نے انڈیا ونس فریڈم کی پہلی جلد کے طور پر لکھنے کا ارادہ کیا تھا۔ کبیر اور ملیح آبادی کی کتابوں میں نمایاں فرق یہ ہے: کبیر کی کتاب کو، جیسا کہ ہمیں بتایا گیا ہے، مولانا نے آخری طور پر منظوری دے دی تھی اور موخر الذکر کی کتاب کا وجود خود مولانا آزاد کے لیے بھی تقریباً چالیس سال تک راز ہی رہا۔ ملیح آبادی کہتے ہیں کہ انھوں نے ہر ممکن تدبیر سے مولانا کو یہ یاد آنے نہ دیا کہ انھوں نے ۱۹۲۱ء میں کیا املا کرایا تھا۔ یہ اس لیے تھا کہ جیسا کہ ملیح آبادی خود کہتے ہیں:

"اگر مولانا کو یاد آجاتا تو وہ مسودے کو نظر ثانی کے لیے لے لیتے اور پھر وہ ہمیشہ کے لیے غائب ہو جاتا جیسے کہ ان کے بہت سے دوسرے مسودے غائب ہو گئے"۔[16]

ملیح آبادی کا یہ خوف کہ اگر مسودہ آزاد کو دے دیا گیا تو وہ ہاتھ سے جاتا رہے گا حقیقی تجربے پر مبنی تھا۔ ملیح آبادی سے اس کتاب (آزاد کی کہانی) کا املا کراتے وقت انھوں نے کتاب کا ایک باب نظر ثانی کے لیے لے لیا تھا اور پھر کبھی واپس نہ کیا۔ اس باب کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ آزاد کے ایک 'معاشقے' کے بارے میں تھا۔[17]

ظاہر بات ہے کہ کوئی نہیں جانتا کہ آزاد کو کس سے عشق ہو گیا تھا لیکن ملیح آبادی کہتے ہیں کہ جب آزاد اپنی سوانح عمری انھیں املا کرا رہے تھے تو انھوں نے انھیں (آزاد کو) اپنی زندگی کے اس باب پر سے بھی پردہ اٹھانے پر آمادہ کر لیا تھا۔ شروع میں آزاد کو ہچکچاہٹ تھی مگر بالآخر وہ اس پر راضی ہو گئے اور ایک پورا باب اس معاملے سے متعلق املا کرایا۔ اگلے دن انھوں نے وہ باب نظر ثانی کے لیے لے لیا اور پھر کبھی واپس نہ کیا۔ محض اسی سبب سے ملیح آبادی کہتے ہیں کہ انھوں نے آزاد کی کہانی کو اُس وقت تک چھپائے رکھا جب تک کہ آزاد زندہ رہے۔[۱۵]

۳

جہاں تک آزاد کے حسب نسب کا تعلق ہے، آزاد کی کہانی اس موضوع پر ساری دوسری کتابوں کی طرح آزاد کے تذکرہ کی پیروی کرتی نظر آتی ہے کہ مغل سلطنت کے ابتدائی دور کے ایک صوفی عالم شیخ جمال الدین جو بہلول دہلوی کے نام سے مشہور ہیں، آزاد کے اجداد میں سے تھے۔ بہلول کے بعد چند اور نام گنانے کے بعد ملیح آبادی ایک کسی مولانا منور الدین سے قاری کو متعارف کراتے ہیں اور انھیں آزاد کے پرنانا بتاتے ہیں۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ وہ قاضی سراج الدین کے بیٹے تھے جو پنجاب کے قاضی القضاۃ تھے۔ منور الدین کہیں ۱۷۸۰ء کے لگ بھگ پیدا ہوئے۔ جب وہ سولہ سال کے ہوئے تو دہلی جا کر شاہ عبد العزیزؒ پسر شاہ ولی اللہؒ سے علم حاصل کرنا چاہتے تھے۔ ان کے والد قاضی سراج الدین نے انھیں تعلیم کی غرض سے اپنے وطن قصبہ قصور (جو اب پاکستان میں ہے) کو چھوڑ جانے کی اجازت نہ دی کیوں کہ وہ اپنے لڑکے کی گھر پر تعلیم کے لیے مشہور علمار کی خدمات بطور اساتذہ حاصل کر سکتے تھے۔ لیکن ایک دن لڑکا غائب ہو گیا، وہ دہلی روانہ ہو چکا تھا۔ بہت سی پریشانیوں سے گزر کر وہ ۱۸۰۲ء میں دہلی پہنچے مگر اپنے باپ کو اپنا پتہ نشان کچھ نہ دیا۔ ۱۸۰۹ء کے قریب انھوں نے اپنے والد کے انتقال کے بارے میں سُنا۔ وہ گھر واپس ہوئے اور اپنے خاندان کو لے کر دہلی چلے آئے اور یہیں آباد ہو گئے۔

مولانا منور الدین نے اپنی تعلیم مکمل کرنے کے بعد اپنا ایک مدرسہ خود قائم کر لیا اور تدریس شروع کر دی۔ رفتہ رفتہ وہ اس قدر مشہور ہوئے کہ مغل سلطنت کے رکن المدرسین کے عہدے پر

فائز ہو گئے۔ اس سلسلے میں آزاد کہتے ہیں :

"وہ مغلیہ دور کے آخری چند رکن المدرسین میں سے تھے۔ یہ منصب سب سے پہلے شاہجہاں کے دور میں وجود میں آیا تھا اور اس کا مقصد یہ تھا کہ سلطنت میں تعلیم و تعلّم کی ترقی کے سلسلے کی سرگرمیوں کی نگرانی کی جائے۔ اس منصب کے فرائض میں تعلیمی اغراض کے لیے عطیات اور اوقاف کا نظم اور طلبا اور اساتذہ کو وظیفے دینا شامل تھا۔ اور اس کا موازنہ موجودہ دور کے ڈائرکٹر تعلیمات کے عہدے سے کیا جا سکتا ہے۔ مغل سلطنت کا اس وقت زوال ہو چکا تھا مگر یہ بڑے بڑے عہدے برقرار رکھے گئے تھے۔"[۱۹]

آزاد نے خود کہیں بھی واضح طور پر بیان نہیں کیا کہ مولانا منورالدین کب رکن المدرسین مقرر کیے گئے۔ بہرحال کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ملیح آبادی سے کہا تھا کہ وہ شاہ عالم ثانی کے دور حکومت کے خاتمے کے قریب تعینات کیے گئے تھے۔[۲۰] یہ واضح طور پر غلط ہے کیونکہ شاہ عالم ثانی کی حکومت ۱۸۰۶ء میں ختم ہو گئی جب سولہ سالہ منورالدین ابھی طالب علم تھے۔

آزاد کے پرنانا مولانا منورالدین کی تصویر کی جگہ جگہ تنصیب اُن کو اُٹھا کر اس دَور کے نامور علما کی سطح پر لے جانے کی ایک سوچی سمجھی کوشش معلوم ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر ملیح آبادی نے مولانا منورالدین کے ممتاز تلامذہ میں مندرجہ ذیل نام لکھے ہیں :

مولانا محبوب علی غدر سے قبل کی دہلی کے مشہور علماء میں سے ہیں۔ مولانا فضل امام خیرآبادی، مولانا فضل رسول بدایونی اور گوپامئو کے مولانا محمد علی صاحب کشاف الاصطلاحات الفنون۔[۲۱] مگر درحقیقت ان علماء میں سے کوئی بھی کسی طرح مولانا منورالدین کے شاگرد نہیں ہو سکتے تھے۔ مولانا محبوب علی (۱۲۰۰ھ/۱۷۸۵ء — ۱۲۸۰ھ/۱۸۶۳ء)، مولانا منورالدین (۱۷۸۷ء — ۱۸۵۷ء) سے دو سال بڑے تھے اور انھوں نے اپنی تعلیم شاہ عبدالعزیزؒ کے خانوادے کے نامور علماء کی نگرانی میں مکمل کی تھی۔[۲۲] اسی طرح مولانا فضل امام بھی ان کے شاگرد نہیں ہو سکتے تھے کیونکہ جس وقت کہ مولانا منورالدین دہلی میں ایک طالب علم کی حیثیت سے داخل ہوئے، وہ مفتی (اور بعد میں

ایسٹ انڈیا کمپنی کے مقرر کردہ دہلی کے صدر الصدور (یعنی چیف جج) تھے۔ مولانا فضل امام کا ۱۸۲۹ء میں پختہ عمر میں انتقال ہوا جب کہ اس وقت مولانا منورالدین کی عمر بمشکل بیالیس سال رہی ہوگی۔[۲۳] تیسرے شاگرد مولانا فضل رسول بدایونی (۱۷۸۹ء-۱۸۷۲ء) کی تعلیم دہلی میں ہوئی ہی نہیں۔ وہ مدرسۂ فرنگی محل لکھنؤ کے فارغ التحصیل تھے۔[۲۴] اس فہرست کا آخری نام، یعنی صاحب کشاف — کو مولانا منورالدین کے تلامذہ کی فہرست میں شامل نہیں کیا جا سکتا۔ (مصنف (صاحب کشاف ...) کا نام محمد علائی ہے نہ کہ محمد علی جیسا کہ ملیح آبادی نے لکھا ہے۔ یہ تھانہ بھون کے رہنے والے تھے، جو دہلی کے قریبی ضلع مظفر نگر کا ایک قصبہ ہے، لکھنؤ کے قریب کے قصبہ گوپامئو کے نہیں) ان کی چار جلدوں پر مشتمل دائرۃ المعارف کے انداز کی تصنیف کشاف .... ۱۱۵۸ھ/۱۷۴۵ء میں لکھی گئی تھی (مولانا منورالدین کی پیدائش سے بیالیس سال پہلے) اور پہلی بار ۱۸۶۲ء میں کلکتہ سے شائع ہوئی۔[۲۵]

مولانا آزاد کے والد مولانا خیرالدین (۱۸۳۱ء-۱۹۰۸ء) سے متعلق سوانحی حالات جو متعرضے کے مطابق ہمیں مولانا آزاد نے مہیا کیے ہیں، فرق اور غلطیوں سے پاک نہیں ہیں۔ خیرالدین اپنے والد شیخ محمد ہادی کی وفات کے وقت بہت کم عمر تھے۔ اس کے بعد انھیں ان کے نانا مولانا منورالدین نے پالا۔ ملیح آبادی کے بیان کے مطابق آزاد کے والد کی تعلیم وقت کے نامور ترین علماء کے ذریعے مکمل ہوئی۔ مثال کے طور پر مولانا فضل امام (فلسفے اور منطق میں)، دہلی کے مولانا رشیدالدین، جو فن منطق پر ایک کتاب رشیدیہ کے مصنف ہیں اور مولانا (محمد) یعقوب (حدیث میں)۔[۲۶]

یہ تینوں حضرات اپنے اپنے مضامین میں سند کا درجہ رکھتے تھے مگر یہ ناممکن ہے کہ مولانا خیرالدین کو ان کی شاگردی کا شرف حاصل رہا ہو۔ مولانا فضل امام ۱۸۲۹ء میں مولانا خیرالدین کے پیدا ہونے سے دو سال پہلے وفات پا چکے تھے۔ مولانا رشیدالدین ۱۸۳۳ء ہی میں انتقال کر چکے تھے جب مولانا خیرالدین دو سال کے بچے رہے ہوں گے (یہاں یہ امر بھی قابلِ تذکرہ ہے کہ کتاب رشیدیہ ان عالم کی تصنیف نہیں ہے۔ اس کے مصنف ایک دوسرے عالم عبدالرشید جونپوری (متوفی: ۱۶۷۲ء) تھے۔[۲۷] مولانا محمد یعقوب ۱۸۴۰ء میں ہجرت کر کے مکہ چلے گئے تھے (اس وقت مولانا خیرالدین کی عمر دس سال بھی نہ ہوگی) اور وہاں ۱۸۶۷ء میں ان کا انتقال ہوگیا۔ مولانا خیرالدین بھی ۱۸۵۷ء میں مکہ ہجرت کر گئے۔ اس طرح صرف انہی موخرالذکر عالم سے مولانا خیرالدین نے مکہ کے قیام کے

دوران استفادہ کیا ہو، اس کا امکان ہوسکتا ہے۔

لگ بھگ غدر کے زمانے میں مولانا منورالدین نے ہندوستان سے ہجرت کر کے مکہ جانا طے کیا۔ مولانا خیرالدین ان کے ساتھ گئے۔ دہلی سے مکے تک ان کے سفر کے حالات جو ملیح آبادی نے بیان کیے ہیں وہ ہمایوں کبیر کے بیان کردہ انڈیا ونس فریڈم کے بیانات سے بالکل مختلف ہیں۔ ملیح آبادی کے بیان کے مطابق مولانا منورالدین ۱۸۴۹ء میں دہلی سے روانہ ہوئے اور بھوپال اور بمبئی جیسے مقامات پر ٹھہرتے ہوئے ۱۸۵۲ء میں مکہ پہنچ گئے۔ جہاں ۱۸۵۷ء میں ان کا انتقال ہوگیا۔[۲۸] جب کہ انڈیا ونس فریڈم کے مطابق آزاد نے کہا تھا:

"غدر کے دو سال پہلے مولانا منورالدین نے ہندوستان کے حالات سے دل برداشتہ ہو کر مکہ کی طرف ہجرت کرنا طے کیا۔ جب وہ بھوپال پہنچے تو نواب سکندر جہاں بیگم نے انھیں وہاں روک لیا۔ ابھی وہ بھوپال ہی میں تھے کہ غدر شروع ہوگیا اور دو سال تک وہ وہاں سے روانہ نہ ہوسکے۔ وہ بمبئی پہنچے مگر مکہ نہ جاسکے اور موت نے ان کو وہیں آلیا۔"[۲۹]

بہرحال اس کی کوئی زیادہ اہمیت نہیں ہے کہ مولانا نورالدین کا کب اور کہاں انتقال ہوا۔ بہرصورت یہ خاندان ہجرت کر کے مکہ گیا اور وہیں آباد ہوگیا۔ مولانا خیرالدین نے جیسا کہ اوپر بیان ہوا اپنی تعلیم وہیں مکمل کی اور وہیں دتری خاندان میں شادی کرلی۔ تھوڑے دنوں بعد وہ مملکتِ عثمانیہ کے شہری بن گئے کیونکہ وہ مکے میں اپنا مکان بنانا چاہتے تھے اور سلطنتِ عثمانیہ کا شہری نہ ہونے کی صورت میں اس کی اجازت نہیں ملتی تھی۔[۳۰] اپنے قیام حجاز کے دوران وہ قسطنطنیہ گئے اور وہاں دو سال قیام کیا۔ سلطانِ ترکی نے انھیں پنشن عطا کی (جو علماء کو دی جاتی تھی)۔ وہ جلد ہی قسطنطنیہ کے علماء کے حلقے میں معروف ہوگئے اور انھوں نے مذہبی مباحث میں حصہ لینا شروع کیا۔ انھوں نے ترکی کے شیخ الاسلام کے مشورے پر ایک کتاب بھی لکھی (جس کا نام آزاد کی کہانی ..... میں نہیں دیا گیا ہے) یہ ثابت کرنے کے لیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین موحد تھے۔ اس کتاب میں انھوں نے بڑی محنت سے یہ ثابت کیا تھا کہ ابوطالب، نبی اکرم صلعم کے چچا مسلمان تھے۔[۳۱]

اپنے قیام قسطنطنیہ اور شام، مصر اور عراق کی زیارت کر کے مولانا خیرالدین مکے لوٹ آئے۔

مکہ واپسی کے بعد علمائے مکہ نے ان سے ہندوستان کے (نام نہاد) وہابیوں کے بارے میں ایک کتاب لکھنے کو کہا۔ انھوں نے ایک ضخیم کتاب مرتب کی جو دس جلدوں میں شائع ہوئی تھی۔ کتاب کا پورا نام معلوم نہ ہو سکا۔ ملیح آبادی نے ایک نامکمل نام دیا ہے: "نجم... الرجم الشیاطین" آزاد کی انڈیا ونس فریڈم میں اس کتاب کا ایک حوالہ ہے، لیکن وہاں بھی کتاب کا نام نہیں دیا گیا ہے۔ حوالہ صرف اتنا بتاتا ہے: "میرے والد اپنی عربی زبان کی ایک تصنیف کی بدولت جو دس جلدوں میں مصر میں شائع ہوئی، سارے عالم اسلام میں معروف ہو گئے۔" [۳۲]

راقم السطور کو مولانا خیرالدین کے سلسلے میں کوئی حوالہ معجم المولفین مرتبہ: کمالہ یا الاعلام مرتبہ: زرکلی، یا معجم المطبوعات العربیہ والمعربہ مرتبہ: سرکیس میں سے کسی کتاب میں نہیں ملا، اگرچہ ان میں کوشش کی گئی ہے کہ عرب اور غیر عرب سارے ہی مصنفین کے بارے میں معلومات فراہم کی جائیں، جن کی تصنیفات اور تالیفات عربی زبان میں شائع ہوئیں۔ صرف ایک فہرست میں ایک کتاب کے بارے میں کچھ حوالہ ملتا ہے جو وہی کتاب معلوم ہوتی ہے جو مولانا خیرالدین کی تصنیف بتائی جاتی ہے اور پیغمبر اسلام محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اجداد کے مذہبی عقائد کے بارے میں ہے۔ [۳۳]

ہم نے آزاد کے خاندانی پس منظر کی تحقیق میں بہت وقت صرف کر دیا۔ لیکن اس سلسلے میں سب سے اہم سوال یہ ہے کہ آزاد کے خاندان کے بارے میں ان لوگوں کے بیانات میں اس قدر اختلافات کیوں ہیں جن کا دعویٰ ہے کہ وہ ایک طویل عرصے تک آزاد کی معیت سے بہرہ ور رہے۔ یہ سچ ہے کہ جو کچھ ملیح آبادی نے آزاد کے خاندان کے بارے میں اپنی کتاب میں لکھا ہے آزاد کی زندگی میں شائع نہیں ہو سکا۔ لیکن محض اس سبب سے ہم اس کتاب سے صرفِ نظر نہیں کر سکتے۔ اس کے برعکس ملیح آبادی کی کتاب آزاد کی کہانی... کافی اہم ہے کیوں کہ یہ آزاد کے خاندان کے بارے میں اس پنسل کی بنی تصویر میں رنگ بھرنے کی ایک کوشش معلوم ہوتی ہے جس کی عکاسی آزاد نے خود اپنے تذکرہ میں کی ہے۔ وہ جسے انڈیا ونس فریڈم میں انھوں نے املا کرا کر بعد میں خود منظوری دی تھی۔ آزاد نے ہمایوں کبیر کو بتایا تھا کہ ان کے والد ساری اسلامی دنیا میں معروف تھے اور ان کے پردادا مولانا منورالدین ہندوستان کے ایسے ممتاز اور سربرآوردہ عالم تھے کہ انھیں مغل حکمراں نے معافی کی اراضیات، اوقاف اور طلبا اور اساتذہ کو پنشن دینے کے انتظام پر مامور کیا تھا۔ اگر بات اس طرح ہوتی تو پھر یہ بات ناقابلِ تصور ہے

ہے کہ ان کے نام ان تذکروں میں نہ آتے جو ان کے ہمعصروں کے مرتب کردہ تھے اور مشہور علمائے ہند کے نام محفوظ رکھنے کے لیے لکھے گئے تھے۔ مثال کے طور پر مولانا منور الدین کا نام تراجم الفضلا مرتبہ مولانا فضل امام (متوفی ۱۸۲۹ء) کے ہاں ملتا ہے نہ وقائع عبدالقادر خانی مرتبہ مولوی عبدالقادر خاں رامپوری (۱۷۸۰ء۔ ۱۸۴۹ء) میں۔ نہ سید احمد خاں (۱۸۱۷ء۔ ۱۸۹۸ء) کی کتاب آثار الصنادید کے ایک باب "تذکرہ اہل دہلی" میں۔ اسی طرح آزاد کے والد مولانا خیرالدین کا ذکر نہ تو تذکرہ علمائے ہند مرتبہ: رحمان علی (۱۸۲۸ء۔ ۱۹۰۷ء) جیسے ہندوستانی ذرائع تحقیق میں ملتا ہے نہ عربی کے حوالہ جاتی مآخذ میں۔[۳۴]

ابوالکلام وہ انسان ہیں جنھوں نے کبھی پہلے ان لوگوں پر تنقید کی تھی جو عادتاً اپنے نسب کے معاملے میں لاف زنی کرتے تھے۔ اپنی مشہور کتاب تذکرہ کے ابتدائی صفحات میں انھوں نے کہا تھا:

> "تین مختلف سلسلے ہیں جو میرے خاندان میں جمع ہوئے ہیں؛ اور ان میں سے ہر سلسلہ، سلسلۂ علم و ارشاد ہے؛ اگر خاندان کوئی فخر و شرف کی چیز ہے، تو یہ واقعات کچھ نہ کچھ وزن ضرور رکھتے ہیں اور اگر چاہوں تو اس قسم کے الفاظ بول سکتا ہوں، جو غرورِ نسب و خاندان کے استخوان فروشوں نے اختیار کر رکھے ہیں۔ لیکن میں نے شرطیہ جملہ استعمال کیا، اس لیے کہ حقیقت اس کے خلاف ہے اور الحمدللہ اس تمام مدتِ عمر میں جو گزر چکی ہے، ایک لمحے کے لیے بھی طبیعت نے گوارا نہ کیا کہ نسب فروشی کی دکان آراستہ کر کے نقدِ عزت و شرف کی جستجو کی جائے۔"[۳۵]

یہ ان کا دعویٰ ہے لیکن ہم جو کچھ اوپر دیکھ چکے ہیں وہ اس دعوے کی توثیق نہیں کرتا۔ نہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ آزاد ان سب باتوں سے بے خبر تھے جو ان کے ابتدائی سوانح نگار ان کے خاندان کے بارے میں لکھ رہے تھے۔ ان کتابوں کی اشاعت کے بعد آزاد پندرہ سال تک زندہ رہے۔ لیکن انھوں نے لوگوں کو ان سب باتوں پر یقین کرنے دیا جو ان کے سوانح نگار لکھ رہے تھے۔ یہ سچ ہے کہ ان کے ابتدائی سوانح نگار جیسے مہادیو ڈیسائی یا اے۔ بی۔ راجپوت میں سے کسی نے بھی ان کے بزرگوں کے بارے میں اتنی تفصیلات نہیں دی ہیں جتنی عبدالرزاق ملیح آبادی نے دیں، تاہم انھوں نے ان

کے خاندان کی بہت تعریف کی ہے۔

اس سلسلے میں آزاد کی ابتدائی تعلیم کے بارے میں ایک بہت ہی دلچسپ بات ہے۔ مہادیو ڈیسائی نے اپنی کتاب مولانا ابوالکلام آزاد میں لکھا ہے کہ ۱۹۰۵ء میں آزاد کے والد نے جامعہ الازہر میں عربی کی اعلیٰ تعلیم کی غرض سے انھیں اپنے خرچ پر مصر بھیجا تھا۔[۳۹] اس وقت سے اس بیان کو آزاد کے بارے میں لکھنے والے ہر شخص نے دُہرایا ہے۔ دوسری طرف اس بیان کی بعض دوسرے لوگوں نے تردید کی اور یہ دعویٰ کیا کہ آزاد کبھی الازہر نہیں گئے۔ یہ اختلاف آزاد کی زندگی میں جاری رہا لیکن انھوں نے کبھی ڈیسائی کے اس بیان کی نہ توثیق کی اور نہ تردید۔ ان کی خاموشی کی بدولت یہ بات مان لی گئی کہ انھوں نے الازہر میں تعلیم حاصل کی ہے مگر آزاد اچھی طرح جانتے تھے کہ یہ غلط بیانی ہے۔ ان کی موت کے بعد شائع ہونے والی کتاب انڈیا ونس فریڈم میں یہ بات پہلی بار ظاہر ہوئی کہ ڈیسائی کو آزاد کے اس بیان کے سلسلے میں کہ وہ ایک دفعہ الازہر گئے تھے غلط فہمی ہوئی تھی۔[۴۰] اس وقت تک ان کے قریب ترین احباب اس خیال پر جمے رہے تھے کہ آزاد نے الازہر میں تعلیم پائی ہے۔ یہ بات اس حد تک مشہور ہوئی تھی کہ ایک بار ایک سرکاری قرارداد میں جو ہندوستانی پارلیمنٹ میں آزاد کی وفات کے بعد ان کی یاد میں پاس ہوئی یہ غلطی دُہرائی گئی تھی۔ اگلے روز جب جواہرلال نہرو نے پارلیمنٹ کے سامنے تقریر کی تو انھوں نے اس غلطی کا اعتراف کیا اور کہا:

> "ایک بات جس کا ذکر یہاں مناسب ہوگا مولانا آزاد کی زندگی اور تعلیم کے بارے میں ایک عجیب غلطی ہے جس کا میں خود بھی مجرم رہا ہوں۔ آج صبح بھی مولانا آزاد کے بارے میں ایک تجویز اخباروں میں تھی۔ وہ غلطی یہ ہے کہ یہ بیان کیا گیا ہے۔ جیسا کہ میں نے کبھی کبھی کہا ہے۔ کہ وہ تعلیم کی غرض سے جامعہ الازہر گئے تھے۔ انھوں نے کبھی ایسا نہیں کیا۔ یہ ایک عام طور پر پھیلی ہوئی غلطی کے عرصۂ دراز تک چلتے رہنے کا غیر معمولی واقعہ ہے اور جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں' میرا اپنا بھی یہی خیال تھا۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو میں نے آج صبح اخباروں میں شائع ہونے والی تجویز کی تصحیح کردی ہوتی۔ امر واقعہ یہ ہے کہ انھوں نے کبھی بھی جامعۃ الازہر

میں تعلیم حاصل نہیں کی۔"[۳۸]

یہ بالکل واضح بات ہے کہ آزاد نے خاموشی اختیار کرکے لوگوں کے اس بات پر یقین کرلینے میں مدد کی کہ ان کی تعلیم جامعہ الازہر میں ہوئی تھی جس کے فارغ التحصیل علما سمجھے جاتے ہیں۔ مزید برآں وہ براہ راست یہ تاثر دینے کے لیے ذمّے دار تھے کہ ان کا تعلق ایک ایسے خاندان سے تھا جس کے افراد اپنے وقت کے مشہور و معروف علما تھے۔ آزاد نے ایسا کیوں کیا؟ یہ ایک اہم سوال ہے جس کا جواب دینا ہی ہوگا۔ مگر ہم اس سوال کو اس وقت تک التوا میں رکھیں گے جب تک کہ ہمیں آزاد کے بارے میں مزید معلومات حاصل نہ ہو جائیں۔

۴

یہ کہنا مشکل ہے کہ آزاد کا بچپن کب ختم ہوا اور وہ بلوغ کو کب پہنچے۔ درحقیقت ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اٹھارہ سال کی عمر میں اپنے دور کے کئی اُردو جرائد میں اپنے مضامین کے ذریعے ہندوستان کے مسلم دانشور طبقے سے متعارف ہو چکے تھے۔ وہ کبھی مدرسے نہیں گئے، نہ کسی کالج یا یونیورسٹی میں وقت گزارا۔ ان کی تمام تر تعلیم گھر پر ہوئی تھی۔ ان کے اپنے الفاظ میں:

> "میرے والد قدیم طریقوں کو پسند کرنے والے انسان تھے۔ انھیں مغربی طرز کی تعلیم پر بالکل اعتماد نہ تھا اور انھوں نے مجھے کبھی جدید تعلیم دلانے کا خیال بھی نہ کیا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ جدید تعلیم غارت گر ایمان ثابت ہوگی اور میری تعلیم کا انتظام قدیم روایتی طریقے پر کیا۔ . . . بلاشبہ کلکتہ کا مدرسہ موجود تھا لیکن میرے والد کی رائے اس کے بارے میں کچھ اچھی نہ تھی۔ ابتدا میں انھوں نے مجھے خود تعلیم دی۔ بعد میں انھوں نے مختلف اساتذہ مختلف مضامین پڑھانے کے لیے متعین کر دیے۔ ان کی خواہش تھی کہ میں ہر میدانِ علم کے اعلیٰ ترین اساتذہ سے تحصیل علم کروں۔"[۳۹]

اس طرح آزاد نے اعلیٰ تعلیم کا روایتی نصاب جو عام طور پر بیس یا پچیس سال کی عمر میں تکمیل کو پہنچتا تھا، سولہ سال کی عمر میں مکمل کر لیا۔ اپنے والد کے علم کے بغیر آزاد نے سید احمد خاں کی تصانیف

کا مطالعہ بھی شروع کر دیا۔ سید احمد کے خیالات نے انھیں اس حد تک متاثر کیا کہ انھوں نے جدید سائنس، فلسفے اور ادب کے تکمیل علم کے بغیر اپنی تعلیم کو نامکمل سمجھا۔ یہ بات ان کے والد کی نظر میں انتہائی قابلِ اعتراض تھی اس لیے انھوں نے انگریزی بھی ان کے علم کے بغیر ہی سیکھنی شروع کر دی۔ کسی شخص عمر یوسف جعفری نے انھیں انگریزی حروف تہجی سے آشنا کرا دیا اور انھیں انگریزی زبان کے قواعد کی ایک ابتدائی کتاب دے دی۔ آزاد کہتے ہیں،

"جیسے ہی مجھے اس زبان کا تھوڑا سا علم ہو گیا میں نے انجیل پڑھنی شروع کر دی۔ میں نے انجیل کے عربی، فارسی اور اردو تراجم اپنے سامنے رکھے اور انھیں اصل کے ساتھ ساتھ پڑھتا گیا۔ اس سے مجھے متن کی تفہیم میں کافی مدد ملی۔ میں نے لغت کی مدد سے انگریزی اخبار بھی پڑھنے شروع کر دیے۔ اس طرح میں نے انگریزی کی کتابیں پڑھنے کے لیے کافی معلومات حاصل کر لیں اور خاص طور پر خود کو تاریخ اور فلسفے کے مطالعے کے لیے وقف کر دیا۔"[۱۴]

اس غیر نصابی مطالعے اور خصوصاً سید احمد کی کتابوں کے مطالعے کے نتیجے میں آزاد ایک ذہنی بحران میں مبتلا ہو گئے۔ وہ ایک بہت ہی کٹر مذہبی روایات کے حامل خاندان میں پیدا ہوئے اور پلے بڑھے تھے جہاں روایتی زندگی کی ساری مروّجہ رسوم بغیر چون و چرا کے تسلیم کی جاتی تھیں اور اہل خاندان کو دین داری اور شریعت کے طریقوں سے انحراف مطلق پسند نہ تھا۔[۱۵]

ان کی بے چینی اُس وقت اور زیادہ ظاہر ہونے لگی جب انھوں نے مسلمانوں کے مختلف فرقوں کے اختلافات کے مظاہرے دیکھے۔ اس سے ان کے سامنے نتیجے کے طور پر یہ سوال اُبھر کر سامنے آیا: اگر مذہب کسی عالمی صداقت کا مظہر ہے تو پھر مختلف مذاہب پر ایمان رکھنے والے لوگوں میں آپس میں اس قدر اختلافات اور تنازعے کیوں ہیں؟ کیوں ایسا ہے کہ ہر مذہب صرف اپنی صداقت اور حقانیت پر اصرار کرے اور دوسرے تمام مذاہب کو باطل سمجھ کر انھیں مردود قرار دے؟[۱۶] ان سادہ سے سوالات نے آزاد کو بالآخر ایسے مقام پر پہنچا دیا جہاں انھوں نے گھر والوں کی عائد کردہ ساری حدود اور پابندیاں توڑ دیں۔ وہ کہتے ہیں: "میں نے سارے رسمی علائق

خود کو آزاد کیا اور طے کرلیا کہ میں خود اپنی راہ متعین کروں گا۔ یہ اسی وقت کی بات ہے جب میں نے قلمی نام آزاد اختیار کیا یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ میں اب ورثے میں ملے ہوئے عقائد کا پابند نہیں رہا۔[۴۳] لیکن اس سب سے وہ لوگ بے خبر تھے جو انھیں روز دیکھتے، کیوں کہ یہ ایک اندرونی کش مکش تھی۔ ان کے اپنے الفاظ میں :

"میرا ظاہری روپ ایک ایسے مذہبی آدمی کا تھا جو مذہب کو عقل و علم کے ساتھ ساتھ چلانا چاہتا ہے۔ لیکن میرے اندر اعتقاد میں قطعی الحاد تھا اور عمل میں قطعی فسق! یہی منزل میری آخری مایوسی کی منزل تھی، اور اسی کے بعد اچانک امید کی روشنی میرے سامنے چمکی۔ میں جس طرح اس ہاتھ کو نہیں بتلا سکتا، جس نے مجھے اندھیاری میں ڈھکیلا، اسی طرح میں اس ہاتھ کے لیے بھی کچھ نہیں کہہ سکتا، جس نے اچانک مجھے اُجالے میں پہنچادیا۔ تاہم یہ حقیقت ہے کہ روشنی نمودار ہوئی، اور نو برس خاک چھاننے کے بعد میں نے اپنی منزلِ مقصود خود اپنے ہی پاس موجود پائی۔ تمام شکوک دور ہوگئے، تمام دھوکے مٹ گئے۔ جس یقین اور اطمینان کی تلاش تھی، وہ مجھے حاصل ہوگیا۔"[۴۴]

آزاد روحانی کش مکش میں بائیس سال کی عمر تک مبتلا رہے لیکن اس بحرانی دور میں بھی مشہور مسلمان اہلِ علم اور علماء ان کی تعریف کرتے رہے۔ آزاد اپنے ہمعصر مسلمان اہلِ علم اور علماء میں سب سے کم عمر تھے۔ ان کی عمر اور کمالاتِ ذہنی کی عدم مطابقت ہمیشہ محیر العقول معاملہ بنی رہی۔ مسز سروجنی نائیڈو، انگریزی زبان کی ایک مشہور شاعرہ اور کانگریس میں آزاد کی ایک رفیق کار نے جب یہ بات کہی تھی تو وہ بہت صحیح تھی۔ 'مولانا کی عمر کی بات نہ کیجیے وہ پیدا ہوئے ہیں تو ان کی عمر پچاس کی تھی۔'[۴۵]

اس وقت جب کہ آزاد دین کے سلسلے میں ایک ذہنی بحران میں مبتلا تھے، ان کی سیاسی فکر بھی ایک ہلچل اور اضطراب کا شکار تھی۔ وہ اپنے ملک کو غیر ملکیوں سے آزاد دیکھنا چاہتے تھے۔ ان کا 'سیمابی قلب' کانگریس کی تحریک سے مطمئن نہ تھا جو برطانیہ سے نجات حاصل کرنے کی ایک سست

رفتار تدبیر تھی۔ نہ وہ مسلم لیگ میں شریک ہو سکتے تھے جس کا مقصد غیر یقینی تھا۔ اس طرح آزاد جو ایک ایسے خاندان میں پیدا ہوئے تھے جہاں ہر روایت کو بے چوں و چرا قبول کیا جانا ضروری تھا سیاست میں اس قدر انقلابی ہو گئے کہ انھوں نے خود کو بنگال کے انقلابی (ہندو) قائدین میں سے ایک سے وابستہ کر لیا۔ رفتہ رفتہ آزاد انقلابیوں کی سرگرمیوں سے اس قدر متاثر ہو گئے کہ انھوں نے واقعی اس جماعت کی رکنیت اختیار کر لی۔ یہ ان کے لیے ایک مشکل کام تھا اس لیے کہ انقلابی بلا استثناء سب ہندو تھے اور بڑے سرگرم مسلم مخالف بھی کیوں کہ مسلمان عموماً عملی سیاست سے بے اعتنائی برتتے تھے، انقلابی ہندو انھیں اپنی راہ کی رکاوٹ کا خیال کرتے تھے۔ آزاد کے لیے یہ ثابت کرنا بہت مشکل تھا کہ سارے مسلمان رجعت پسند نہیں ہوتے۔ بہر حال وہ انھیں یہ احساس دلانے میں کامیاب ہو گئے کہ:

> "ہندوستان کے مسلمان بھی سیاسی جدوجہد میں شریک ہو جائیں گے اگر ہم ان کے درمیان کام کریں اور انھیں اپنا دوست بنالیں۔ میں نے یہ بات بھی ان کو سمجھائی کہ مسلمانوں کی سرگرم مخالفت یا بے اعتنائی بھی سیاسی آزادی کی راہ میں بہت دشواری پیدا کر دے گی۔ اس لیے ہمیں اس گروہ کی حمایت اور دوستی حاصل کرنی چاہیے۔"[۱۱۹]

یہ انہی دنوں کی بات ہے کہ آزاد کو ملک سے باہر جانے کا موقع ملا۔ انھوں نے عراق، مصر، شام اور ترکی کا دورہ کیا۔ وہ یورپ کا دورہ کرنا چاہتے تھے اور انگلینڈ کو بھی دیکھنے کے خواہش مند تھے مگر انھیں فرانس سے واپس آنا پڑا جہاں پہنچنے پر انھیں اپنے والد کی علالت کی خبر ملی۔ بیرون ملک اپنے قیام کے دوران انھیں ترکی، ایران اور مصر کے بہت سے انقلابی نوجوانوں سے ملنے کا اتفاق ہوا۔ انھوں نے ان سے قریبی ربط پیدا کر لیا اور ہندوستان آنے کے بعد بھی اسے بذریعہ مراسلت برقرار رکھا۔ ان سے ملاقاتوں کے ذریعے آزاد کو اپنے سیاسی عقائد کی صحت کی توثیق ہوئی۔ اپنے دورے کے دوران وہ کہتے ہیں:

> "مجھے ہمیشہ سے زیادہ اطمینان ہوا کہ ہندوستانی مسلمانوں کو ملک کی سیاسی آزادی میں تعاون کرنا چاہیے۔ ایسی تدابیر اختیار کرنی

چاہئیں جن سے اس کا اطمینان ہو کہ حکومت برطانیہ ان کا استحصال نہ کرے۔ مجھے ہندوستانی مسلمانوں میں ایک نئی تحریک پیدا کرنے کی ضرورت کا احساس پیدا ہوا اور میں نے تہیہ کر لیا کہ ہندوستان واپس ہو کر سیاسی کام زیادہ شغف اور سنجیدگی سے ہاتھ میں لوں گا۔" [۴۸]

یہ خیال ذہن میں لے کر ابوالکلام اپنے سفر سے لوٹے اور تقریباً ۱۹۱۲ء کے وسط میں انھوں نے اپنا اُردو ہفتہ وار الہلال کلکتہ سے جاری کیا۔ الہلال اُردو داں مسلمانوں میں اس قدر پسند کیا گیا کہ آزاد بہت تھوڑے سے عرصے میں ملک کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک معروف ہو گئے۔ آزاد اور الہلال کے بارے میں یہ کہنا دشوار ہے کہ کس نے کس کو بنایا، لیکن یہ واقعہ ہے کہ الہلال نے آزاد کی شہرت میں بہت اضافہ کیا۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ تخلیق نے اپنے خالق کی ایک نئی شبیہہ تیار کر دی۔

اس طرح ابوالکلام آزاد نے تدبیر سے کام لے کر اپنے گرد تقدس اور نور کا ایک ہالہ قائم کر لیا جس نے ان کے گروہِ علما میں شامل ہونے کی راہ ہموار کی اگرچہ وہ اس گروہ سے تعلق نہ رکھتے تھے۔ انھیں یہ کام مجبوراً کرنا پڑا ورنہ مسلمانوں کو بالعموم اور علمار کو بالخصوص ان کی سیاسی نیند سے بیدار کرنے کی اپنی کوششوں میں اس قدر کامیاب کبھی نہ ہوتے لیکن کیوں کہ مذہب سیاسی تعمیر کا سنگِ بنیاد تھا آزاد کو مذہب اور سیاست کو ایک سطح پر لانا پڑا۔ ••

حواشی

۱۔ ڈبلیو۔ سی۔ اسمتھ : ماڈرن اسلام ان انڈیا (لاہور: ۱۹۴۳ء) ص ۲۷۴

۲۔ محمد علی جوہر: ہمدرد (۱۰ر جون، ۱۹۲۷ء)، مضامینِ محمد علی میں شامل کیا گیا (دو جلدیں) مرتبہ: محمد سرور (دہلی: ۱۹۴۰ء) جلد اوّل، صفحات ۲۹۲-۲۹۱

۳۔ مرزا فضل الدین احمد: مولانا ابوالکلام آزاد کے تذکرہ یعنی مولانا ابوالکلام آزاد اور ان کے خاندان کے بعض اکابر و شیوخ کے سوانح اور حالات... (پیش لفظ میں) اشاعت اول ۱۹۱۹ء، طبع دوم (لاہور: تاریخ ندارد) ص ۱۳۔ مولانا محمود حسن کے ساتھ اس جملے کو منسوب کرنا مولانا آزاد

کی سند پر ہے۔

۴۔ آزاد: تذکرہ ص ۲۹۷ (انگریزی ترجمہ) ایم مجیب: دی تذکرہ: اے بایوگرافی ان سمبل، مشمولہ مولانا ابوالکلام آزاد: اے میموریل والیوم (مرتبہ) ہمایوں کبیر (لندن: ۱۹۵۹ء) صفحات ۱۳۷-۱۳۶

۵۔ مولانا آزاد کے سلسلے میں سارے ذرائع معلومات اس پر متفق ہیں کہ ان کی والدہ ایک مشہور عرب عالم شیخ محمد ظاہر وتری کے خاندان سے تعلق رکھتی تھیں۔ لیکن اس معاملے میں اختلاف ہے کہ وہ ان کی بیٹی تھیں یا بھتیجی۔ آزاد نے خود دو مختلف بیانات دیے ہیں۔ ۱۹۱۹ء میں انھوں نے اپنے تذکرہ (صفحہ ۲۳) پر لکھا کہ ان کی والدہ شیخ محمد ظاہر وتری، مفتیِ مدینہ کی بھتیجی تھیں۔ ۱۹۵۷ء میں جب انھوں نے اپنی سوانح عمری اپنے ایک رفیق کار ہمایوں کبیر کو املا کرائی تو انھوں نے کہا 'میرے والد... نے شیخ محمد ظاہر وتری کی بیٹی سے شادی کرلی' موازنہ کیجیے، انڈیا ونس فریڈم: این آٹو بایوگرافیکل نریٹو، بمبئی، ۱۹۵۷ء، ص ۱)۔ اسی طرح کے اختلافات اور تضاد ان کتابوں میں پائے جاتے ہیں جو آزاد پر دوسرے لوگوں نے لکھی ہیں مثال کے طور پر انگریزی زبان میں ان کے پہلے سوانح نگار مہادیو ڈیسائی، مولانا ابوالکلام آزاد: اے بایوگرافیکل میموئر (آگرہ طبع دوم، ۱۹۴۶ء) ص ۱۰ پر لکھتے ہیں، "وہ شیخ وتری کی بیٹی تھیں"۔ ایک دوسرے اردو زبان کے سوانح نگار عبدالرزاق ملیح آبادی اپنی 'آزاد کی کہانی خود ان کی زبانی' (دہلی: ۱۹۵۸ء) ص ۱۷ پر لکھتے ہیں کہ وہ شیخ وتری کی بھتیجی تھیں۔ بہرحال ایک بات جس پر وہ سب متفق ہیں یہ ہے کہ وہ شیخ وتری کے خاندان سے تعلق رکھتی تھیں۔

۶۔ اسمتھ: حوالہ بالا، ص ۲۱۸

۷۔ سوانح عمری کے واقعات بیشتر آزاد کی انڈیا ونس فریڈم باب اول سے لیے گئے ہیں۔

۸۔ ایم مجیب، دی تذکرہ: اے بایوگرافی ان سمبل' ہمایوں کبیر کے مرتبہ مولانا ابوالکلام آزاد میں ص ۱۳۵

۹۔ مہادیو ڈیسائی: مولانا ابوالکلام آزاد (آگرہ، دوسری اشاعت' ۱۹۴۶ء) ص ۴

۱۰۔ راجپوت کی کتاب ان جملوں سے شروع ہوتی ہے، قیصر لمحاتی اہمیت کا آدمی تھا اور پال مستقبل کا انسان، کیونکہ قیصر اپنے دور کی علامت تھا اور پال ان پیغمبرانہ اوصاف کا مجسمہ جو مستقبل کے

کسی دور کی خالق ہوتی ہیں لیکن مولانا آزاد میں خوش قسمتی سے قیصر اور پال دونوں کے اوصاف جمع تھے کیوں کہ ان کے اعمال اور کارنامے اگرچہ موجودہ دور کی علامت ہیں تاہم ان کو سمجھنے اور پہچاننے کے لیے ایک اور دور درکار ہوگا۔" (اے۔ بی۔ راجپوت: مولانا ابو الکلام آزاد (لاہور: ۱۹۴۶ء) تعارف ص ۹)

۱۱۔ مثال کے طور پر دیکھیے، ابو سعید بزمی: مولانا ابو الکلام آزاد (تنقید و تبصرے کی نگاہ میں)، (لاہور تاریخ ندارد) نیز قاضی محمد عبد الغفار: آثار ابو الکلام آزاد: ایک نفسیاتی مطالعہ (دہلی: طبع دوم، ۱۹۵۸ء)

۱۲۔ ملیح آبادی: آزاد کی کہانی، ص ۲۲

۱۳۔ آزاد: انڈیا ونس فریڈم، ص ۱

۱۴۔ ایضاً

۱۵۔ ایضاً، ص ۸

۱۶۔ آزاد کی کہانی، ص ۲۲۔ مرزا فضل الدین احمد بھی آزاد کی اس عادت کی شکایت کرتے ہیں، دیکھیے تذکرہ، ص ۱۷

۱۷۔ آزاد: تذکرہ، ص ۳۰۴ سے آگے (انگریزی ترجمہ: مجیب حوالۂ بالا، صفحات ۱۴۵-۱۴۲

اپنے رانچی کے زمانۂ نظر بندی میں جب آزاد اپنا تذکرہ لکھ رہے تھے، تو انھوں نے عشق، ہوس اور حقیقت کے موضوعات پر لکھتے ہوئے اپنی نجی زندگی کے بارے میں بھی قاری کو ایک جھلک دکھائی تھی۔ ان کے اپنے الفاظ میں: "آنکھیں کھلیں تو عہدِ شباب کی صبح ہو چکی تھی اور خواہشوں اور ولولوں کی شبنم سے خارستانِ ہستی کا ایک ایک کانٹا پھولوں کی طرح شاداب تھا۔ اپنی طرف دیکھا تو پہلو میں دل کی جگہ سیماب کو پایا۔۔۔ غفلت و بدہوشی نے افسوں پھونکا، سرمستی و سرگرانی نے جام بھرے، جنونِ شباب نے ہاتھ پکڑا اور ولولوں اور ہوسوں نے جو راہ دکھائی، دل کی خود فروشیوں نے اسی کو منزلِ مقصود سمجھا۔۔۔۔ اصل میں منزلیں تین ہی ہیں۔ ہوس، عشق، حقیقت ۔۔۔۔ یہاں عشق سے مراد عشق محدود و ناقص یعنی مجاز ہے، نہ کہ علی الاطلاق، کیوں کہ اس اعتبار سے تو اوّل و آخر جو کچھ ہے، عشق ہی ہے۔ تمام کائنات

ہستی میں بجز اس کے ہے اور کون .... بلا شبہ یہ بھی لغزش تھی لیکن اس لغزش کو کیا کہو گے، جو محبوب کے قدموں پر گرا دے؟ مقصود تو ساری باتوں سے اس تک پہنچنا ہے۔ اگر لغزش و مستی ہی رہنما بن جائے تو پھر کیوں نہ ہزار استقامتیں اس پر قربان ہوں! لاکھوں ہشیاریاں اس پر نچھاور۔"

۱۸۔ ملیح آبادی: حوالۂ بالا، ص ۲۱ ۱۹۔ انڈیا ونس فریڈم، ص ۱

۲۰۔ ملیح آبادی؛ حوالۂ بالا، ص ۸۵ ۲۱۔ ایضاً

۲۲۔ سید احمد خاں: "تذکرۂ اہل دہلی (ان کی تصنیف آثار الصنادید، طبع اوّل، ۱۸۴۶ء کا ایک باب) نیا ایڈیشن مرتبہ قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی (کراچی: ۱۹۵۵ء) ص ۸۴

۲۳۔ مثال کے طور پر دیکھیے: سید احمد خاں، حوالۂ بالا ص ۸۶-۸۵ نیز رحمان علی: "تذکرۂ علماء ہند (فارسی میں طبع اوّل ۱۸۹۴ء) اُردو ترجمہ: محمد ایوب قادری (کراچی) ص ۳۷۶

۲۴۔ ملیح آبادی کے دفاع میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ جو کچھ کہنا چاہتے تھے وہ یہ تھا کہ مولانا فضل حق، پسر مولانا فضلِ امام مولانا منور الدین کے شاگرد تھے۔ لیکن یہ بھی غلط معلوم ہوتا ہے۔ مولانا فضل حق ۱۷۹۷ء میں پیدا ہوئے اور تذکرہ کے لکھنے والوں کی سند کے مطابق انھوں نے اپنی تعلیم تیرہ سال کی عمر میں اپنے والد اور مولانا عبدالقادرؒ پسر شاہ ولی اللہؒ کی رہنمائی میں (۱۸۱۰ء میں) مکمل کرلی تھی: مثال کے لیے دیکھیے رحمان علی، حوالۂ بالا ص ۳۸۰

۲۴۔ رحمان علی: حوالۂ بالا ص ۳۸۰ ۲۵۔ ایضاً، ص ۵۸۸

۲۶۔ ملیح آبادی؛ آزاد کی کہانی ... ص ۶۷ ۲۷۔ رحمان علی، حوالۂ بالا، ص ۲۹۷

۲۸۔ ملیح آبادی، حوالۂ بالا، ص ۹۳-۹۲ ۲۹۔ انڈیا ونس فریڈم، ص ۱

۳۰۔ ملیح آبادی: حوالۂ بالا، ص ۱۷ ۳۱۔ ایضاً، ص ۲۰

*جس وقت ملیح آبادی اپنی کتاب کا مسودہ طباعت کے لیے بھیج رہے تھے تو انھیں یہ جگہ خالی ملی۔ کیونکہ اب مولانا آزاد حیات نہیں تھے اس لیے ان سے اس کا عنوان نہیں معلوم ہو سکتا تھا اس لیے اسے یوں ہی رکھا گیا۔

۳۲۔ انڈیا ونس فریڈم، ص ۱

۴۳۔ سپلیمنٹری کیٹیلاگ آف عربک پرنٹڈ بکس ان دی برٹش میوزیم (آکسفورڈ: ۱۹۲۶ء) ص ۲،۲۔ ملیح آبادی کے بیان کے مطابق یہ کتاب ترکی کے شیخ الاسلام کے مشورے سے لکھی گئی تھی (گمان غالب ہے کہ ترکی کے باشندوں کے لیے جن کی زبان کبھی ہندوستانی نہیں رہی) لیکن متذکرہ بالا کیٹیلاگ کے مطابق اس کتاب میں عربی تصانیف سے اقتباسات جمع کیے گئے ہیں اور ہندوستانی میں ان کا ترجمہ اور تشریح بھی دی گئی ہے۔

محمد خیر الدین خاں (المعروف بہ خیوری)، العقائد الخیوریہ، اسلامی الٰہیات پر ایک رسالہ، جلد اوّل جس کا عنوان درج الدرر و الہیہ، جس میں عربی تصنیفات کے اقتباسات کا ایک سلسلہ ہے اور ہندوستانی زبان میں اس کا ترجمہ اور تشریح ہے، جس کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پدری اور مادری اجداد پکے مسلمان تھے (کلکتہ: ۱۸۹۴ء)

۴۴۔ دیکھیے اوپر کے نوٹ۔

۴۵۔ آزاد: تذکرہ، ص ۲۴

۴۶۔ ڈیسائی: مولانا ابوالکلام آزاد، ص ۱۳

۴۷۔ آزاد: انڈیا ونس فریڈم، ص ۶

۴۸۔ جواہر لال نہرو: دی پاسنگ آف اے گریٹ مین مشمولہ مولانا ابوالکلام آزاد؛ (مرتبہ) ہمایوں کبیر، ص ۳

۴۹۔ انڈیا ونس فریڈم، ص ۲

۵۰۔ ایضاً، ص ۳

ہمایوں کبیر (بنگالی اور انگریزی کے ایک مشہور لکھنے والے) جنھوں نے ۱۹۴۵ء میں شملہ کانفرنس کے دوران مولانا آزاد کے سکریٹری کی حیثیت سے ان کا ہاتھ بٹایا تھا (شملہ کانفرنس لارڈ ویول نے ہند برطانوی تعلقات کے مسئلے پر بحث و گفتگو کے لیے بلائی تھی) کہتے ہیں: "اگرچہ انھوں (آزاد) نے انگریزی میں اس قدر استعداد بہم پہنچائی تھی کہ (انگریزی میں) کسی بھی موضوع پر کتابیں پڑھ سکتے تھے، مگر انگریزی زبان کے معاملے میں انھوں نے کبھی اطمینان اور سہولت محسوس نہ کی۔ انھیں اس معاملے میں کوئی ادعا نہ تھا اور یہی وجہ ہے کہ انھوں نے لندن میں لارڈ اٹیلی کو صفائی سے بتادیا تھا کہ اس وجہ سے وہ ان سے ترجمان کے ذریعے گفتگو کر رہے

تھے۔" کبیر: اے پرسنل ٹیسٹامنٹ، اپنی مرتبہ کتاب مولانا ابوالکلام آزاد، ص ۷۷

۴۱۔ انڈیا ونس فریڈم، ص ۳

۴۲۔ ایضاً

۴۳۔ ایضاً، ص ۴

ملیح آبادی کے بقول (آزاد کی کہانی، ص ۲۳۹) ابوالکلام کو تخلص آزاد کسی عبدالوحید خاں نامی شخص نے اس وقت تجویز کیا تھا جب دس گیارہ سال کی عمر میں انھوں نے پہلی غزل کہی تھی۔ ملیح آبادی نے آزاد کے کچھ اشعار بھی (اپنی کتاب کے صفحات ۲۴۶-۲۴۰ پر) دیے ہیں لیکن آزاد کبھی شاعر کی حیثیت سے معروف نہ ہوئے۔

۴۴۔ ملیح آبادی: ذکرِ آزاد (کلکتہ: ۱۹۶۰ء) ص ۲۶۰ نیز آزاد کی کہانی، ص ۴۲۶

ان واقعات تک رسائی نہ ہونے کے باعث جو آزاد کو ایک بار پھر بے یقینی اور اضطراب سے یقین اور اطمینان کی طرف لانے کے لیے ذمّے دار تھے، قاری کو بڑی مایوسی ہوگی۔ ان واقعات کو اپنی سوانح عمری انڈیا ونس فریڈم کی جلد اوّل میں لانا چاہیے تھا لیکن وہ انھیں لکھنے سے پہلے ہی وفات پاگئے۔

۴۵۔ ہمایوں کبیر کا اقتباس، حوالۂ بالا ص ۶۹

۴۶۔ انڈیا ونس فریڈم، ص ۵

۴۷۔ یہ ۱۹۰۸ء کی بات ہے (لوئی میسینان کو آزاد سے پہلی بار ۸-۱۹۰۷ء میں بغداد میں ملنا یاد ہے) دیکھیے میسینان: مائی میٹنگس ود مولانا آزاد مشمولہ ابوالکلام آزاد، مرتبہ ہمایوں کبیر، ص ۲۷

۴۸۔ انڈیا ونس فریڈم، ص ۷

۴۹۔ پہلا شمارہ ۱۳ جولائی ۱۹۱۲ء کو شائع ہوا۔ حفیظ ملک کی اپنی کتاب مسلم نیشنلزم ان انڈیا اینڈ پاکستان میں (ص ۲۶۹) پر یکم جون ۱۹۱۲ء کی درج تاریخ غلط ہے۔

مولانا آزاد: کچھ دستاویزی حقائق

آثارِ آزاد کی روشنی میں

اختر الواسع

ہندوستان، بالخصوص اسلامیانِ ہند کی تاریخ میں مولانا آزاد کی حیثیت ایک پر شکستہ ہارے ہوئے اور ناکام ہیرو کی ہے۔ ان کی سرگرمیوں پر نظر ڈالی جائے تو ایک ایسے شخص کی تصویر ابھرتی ہے جس نے اپنی زندگی کا ہر لمحہ اجتماعی مقاصد کی حصولیابی کے لیے وقف کر دیا تھا۔ لیکن ان کے بارے میں عام تاثر کا جائزہ لیا جائے تو ایسا لگتا ہے کہ مولانا اپنی زندگی کے کسی بھی مقصد میں کامیاب نہیں ہوسکے یا یہ کہ بعض مصلحتوں کی وجہ سے وہ ان مقاصد سے بھی دستبردار ہوگئے جن کی جڑیں ان کے شعور میں پیوست تھیں۔ الہلال اور البلاغ کے دور نے مولانا کی جو تصویر مرتب کی ہے وہ تصویر ان کی زندگی کے آخری دَور میں مرتب ہونے والی تصویر سے یکسر مختلف ہے۔ ایک زمانہ تھا کہ مولانا ہند۔ اسلامی تہذیب کی جینیس یا نقطۂ عروج کی علامت کے طور پر دیکھے جاتے تھے۔ پھر وہ زمانہ بھی آیا جب ان کی شخصیت مسلمانوں کے اجتماعی زوال اور ایک ہاری ہوئی شخصیت کے انفرادی زوال کا علامیہ بن گئی۔ واقعہ یہ ہے کہ مولانا نے سیاست، تہذیب، مذہب اور معاشرہ کسی بھی دائرے میں اقدار سے خالی تصوّر کو نہ تو قبول کیا اور نہ ہی اسے کسی بھی سطح پر فروغ دینے کی کوشش کی۔

ہماری جدوجہد آزادی کے قافلہ سالاروں میں مولانا سب سے بڑے خواب پرست تھے۔ انھوں نے جس ہندوستان کا خواب دیکھا تھا اس کی شبیہ تاریخ کے ملبے میں کھو کر رہ گئی۔ آزاد ہندوستان میں مولانا

اپنے شخصی امتیازات کے باعث، جو بامعنی رول ادا کر سکتے تھے وہ رول انھیں ادا نہیں کرنے دیا گیا، مولانا کی شخصیت کے سامنے سب سے بڑی رکاوٹ ان کے چاروں طرف پھیلی ہوئی اقدار سے روز بروز خالی ہوتی ہوئی سیاست تھی۔ مولانا نے آزاد ہندوستان کے دس بارہ برسوں میں زندگی کا جو راستہ اختیار کیا اس کے بارے میں غلط فہمیوں کا سلسلہ ابھی جاری ہے۔ یہ بات تقریباً ہر شخص بھلا دیتا ہے کہ ہماری اجتماعی زندگی سے تعلق رکھنے والے ہر بڑے ادارے کی تشکیل میں کسی نہ کسی سطح پر مولانا کی بصیرت سرگرم دکھائی دیتی ہے۔ ساہتیہ اکیڈمی، للت کلا اکیڈمی، سنگیت ناٹک اکیڈمی اور آئی سی سی آر کے قیام سے قطعِ نظر آزاد ہندوستان کے ابتدائی برسوں میں تعلیم و تحقیق کے جو بھی مراکز قائم ہوئے ان کے خواب نامے اور ان کے لائحۂ عمل دونوں پر مولانا کے شعور کی مہر ثبت ہے۔ مولانا جس بسیط اور ہمہ گیر نظامِ اقدار کی روشنی میں ایسے تمام مراکز اور اداروں کو فروغ پذیر دیکھنا چاہتے تھے، ہمارے عہد کے سیاسی کلچر نے اس کے خدوخال بڑی حد تک مسخ کر دیے۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ مولانا نے عافیت کوشی کی خاطر اپنے مقاصد کو قربان کر دیا اور اس راستے سے ہٹ گئے جو وہ اس ملک کی اجتماعی تہذیب اور تاریخ کی خاطر ہموار کرنا چاہتے تھے۔ یہ ایک پُرپیچ اور طویل موضوع ہے اور اس پر تفصیل سے گفتگو کی جانی چاہیے۔ لہٰذا سردست میں اپنے معروضات اس سلسلے کی صرف ایک کڑی تک محدود رکھنا چاہتا ہوں۔

مارچ ۱۹۹۰ء میں نیشنل آرکائیوز آف انڈیا میں محفوظ مولانا کی کچھ اہم اور نادر تحریروں پر مشتمل ایک کتاب آثارِ آزاد کے نام سے شائع ہوئی۔ اس کتاب کے مرتب آرکائیوز کے ڈائریکٹر ڈاکٹر راجیش کمار پرتی تھے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ کتاب چھپتے ہی متنازعہ قرار دے دی گئی اور بعض مصلحتوں کے پیشِ نظر اس کی عام اشاعت پر پابندیاں عائد کر دی گئیں۔

اس کتاب میں مولانا کی دو سو سترہ (۲۱۷) تحریریں شامل ہیں۔ یہ تحریریں نوٹس اور خطوط کی شکل میں ہیں۔ مولانا کی تحریریں جن لوگوں کی نظر سے گزری ہیں وہ ان خطوط اور نوٹس میں مولانا کا ایک الگ انداز دیکھیں گے۔ یہ تحریریں ان معاملات اور مسائل سے متعلق ہیں جو آزادی کے اوائل میں سامنے آئے۔ مولانا ان پر اپنی مخصوص بے باکی اور صاف گوئی سے رائے زن ہیں۔ یہاں مولانا خوابوں کے بجائے ٹھوس حقائق سے نبرد آزما ہیں۔ اور ان کے انداز سے صاف ظاہر ہے کہ باوجود تقسیم کی ٹریجڈی کے انھوں نے احساسِ ناکامی اور مایوسی کو اپنی معاملہ فہمی اور بصیرت پر اثر انداز نہیں ہونے دیا جو اس بات کا ثبوت

ہے کہ انھوں نے نہ تو شکست قبول کی تھی اور نہ ملکی سیاست میں اپنی حیثیت میں کوئی کمی محسوس کی تھی۔ اگرچہ تھے محض وزیر تعلیم اور کابینہ کے ایک رکن لیکن ان کی نظر ملک کے انتظامی اور سیاسی پہلوؤں پر بھی تھی اور ان پر برملا کم و کاست اپنی رائے کا اظہار کرتے تھے اور ضرورت پڑنے پر سختی سے فہمائش و سرزنش سے بھی پہلو تہی نہیں کرتے تھے۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے نہ تو گوشہ نشینی اختیار کی تھی اور نہ ہی اپنے مقاصد سے دست بردار ہوئے تھے

تقسیم ملک کے بعد مسلمانانِ ہند کو مختلف قسم کی مشکلات انفرادی اور اجتماعی سطح پر پیش آئیں۔ مولانا نے متعلقہ مرکزی اور ریاستی وزرار کی توجہ ان ناانصافیوں کی طرف دلائی اور اگر بر وقت مناسب کارروائی میں تاخیر دیکھی تو فہمائش سے بھی گریز نہیں کیا۔ مثلاً اجیت پرساد جین جو وزیر بازآبادکاری تھے، اُن کی توجہ ان لوگوں کی جائدادیں بحال کرنے کی جانب دلائی جو غیر منصفانہ طور پر کسٹوڈین (Custodian) اپنی تحویل میں لے رہے تھے۔ ایک کیس میں لکھتے ہیں:

> "اگر ایک شخص کے لڑکوں میں سے کچھ پاکستان چلے گئے ہیں اور کچھ انڈیا میں ہیں، اور اس شخص کا انتقال ہوگیا ہے، تو اس کی جائداد کا صرف وہ حصہ ایویکیو جائداد قرار دیا جاسکتا ہے جو پاکستان جانے والوں کے حصے میں آنا چاہیے۔ نہ کہ تمام جائداد۔ مگر معلوم ہوتا ہے کہ اس کیس میں تمام جائداد پر کسٹوڈین نے قبضہ کرلیا ہے۔ مہربانی کرکے اس بارے میں تحقیقات کیجیے۔"
>
> آثارِ آزاد، ص ۳۷

یہ کیس مولانا کے پاس کرنل زیدی نے بھیجا تھا۔ اسی طرح بہار کا ایک کیس ان کے علم میں آیا اور انھوں نے لکھا۔ اس میں ایک شخص محمد مجتبیٰ کے خاندان کے کچھ لوگ پاکستان چلے گئے تھے اور کچھ نہیں گئے۔ اس معاملے میں مولانا نے لکھا:

> "جو پاکستان چلے گئے ہیں ان کا شیر کسٹوڈین لے لے مگر جو لوگ انڈیا میں رہے ان کا شیر انھیں ملنا چاہیے۔ دو تین برس سے یہ شخص کوشش کررہا ہے مگر کوئی نتیجہ نہیں نکلتا۔ اب اس نے پرائم منسٹر کو یہ

درخواست بھیجی ہے جس کی کاپی میں آپ کو بھیج رہا ہوں۔"

آثارِ آزاد، ص ۸۹

اسی طرح کا ایک اور خط قابلِ غور ہے جس میں بمبئی کے کسٹوڈین کی شکایت کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"روبا بائی ویڈو آف غلام حسین ابراہیم پیجس والا (بمبئی)، اس کے لڑکے اور اس کی بہو کا کیس آپ کے علم میں آچکا ہے۔ آپ نے کہا تھا کہ کسٹوڈین بمبئی کے فیصلہ کے خلاف انھیں کسٹوڈین جنرل کے پاس اپیل کرنی چاہیے اگر وہ کسٹوڈین کے فیصلہ کو انصاف کے خلاف سمجھتے ہیں' چنانچہ ان کا معاملہ کسٹوڈین جنرل کے پاس بھیجا گیا ہے' لیکن اس اثنا میں معلوم ہوا ہے کہ کسٹوڈین بمبئی ان کی جائداد کو نیلام کرانا چاہتا ہے۔ انھوں نے جو درخواست آپ کو بھیجی ہے' میں اس کی کاپی آپ کو بھیجتا ہوں۔ میں آپ کو لکھ چکا ہوں کہ کسٹوڈین بمبئی نے ان لوگوں کے کیس میں جو طریقہ اختیار کیا ہے' وہ مجھے مشتبہ معلوم ہوتا ہے۔"

آثارِ آزاد، ص ۹۰

اس خط کے ساتھ ہی ایک خط اس شخص کو بھجوایا جس کی شکایت کا ازالہ مقصود تھا۔ اپنے سکریٹری کو نوٹ لکھا:

"اس شخص کو لکھیے کہ آپ کی درخواست ری ہیبلیٹیشن منسٹر کو بھیجی گئی ہے۔ آپ فوراً وہاں جائیے اور شری اجیت پرشاد جین سے ملیے۔ مولانا نے ان سے گفتگو کر لی ہے۔ پھر اس کے بعد یہ درخواست مسٹر اجیت پرشاد جین کو اس نوٹ کے ساتھ بھیج دیجیے کہ اس درخواست کے بارے میں آج مولانا نے آپ سے فون پر باتیں کی تھیں۔ درخواست جس آدمی کی ہے وہ بھی آپ کے یہاں حاضر ہوگا۔"

آثارِ آزاد، ص ۹۰

پنجاب میں شیخ احمد سرہندی کی درگاہ بھی تقسیم سے بُری طرح متاثر ہوئی۔ اس سے پہلے ریاست پٹیالہ اس کی دیکھ بھال کرتی تھی اور مہاراجہ پٹیالہ کی جانب سے نذرانہ جاتا تھا لیکن تقسیم کے بعد یہ پنجاب گورنمنٹ کی زیرِ نگرانی آگئی جس کی طرف سے درگاہ کے مصارف کے لیے محض سات ہزار روپے سالانہ گرانٹ مقرر کی گئی جو درگاہ کی ضروریات پوری کرنے کے لیے ناکافی تھی۔ درگاہ کے سجّادہ نشین کی کوششیں کارآمد نہیں ہو رہی تھیں تو غالباً انھوں نے مولانا سے رجوع کیا۔ اس پر مولانا نے ہوم منسٹر ڈاکٹر کاٹجو کو درگاہ کی اہمیت سمجھاتے ہوئے ایک خط لکھا تاکہ وہ حکومتِ پنجاب سے مناسب رقم فراہم کروانے کی کارروائی کریں۔ درگاہ کے بارے میں لکھا:

> "آپ کو معلوم ہے کہ سرہند میں شیخ احمد سرہندی کی درگاہ مسلمانوں کی ایک بہت بڑی تیرتھ کی جگہ ہے اور ہندوستان سے باہر افغانستان اور سنٹرل ایشیا کے مسلمان بھی اسے عزت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔"
>
> آثارِ آزاد، ص ۱۶۴

اسی طرح راجستھان کے وزیرِ اعلیٰ جے نارائن ویاس کو تاکیدی خط جامع مسجد بھرت پور کا ایک حصہ اور اس کی جائداد مسجد کمیٹی کو واپس کرنے کے بارے میں لکھا۔ اسی خط میں الور کی مسجدوں کے معاملے پر بھی ان کی توجہ دلائی اور لکھا:

> "یہ بات کہ ابھی تک مسجدوں کا قبضہ مسلمانوں کو نہیں مل سکا ہے بہت افسوسناک ہے اور اس سے انڈیا کے مخالفوں کو ہمیں بدنام کرنے کا موقع ملتا ہے۔"
>
> آثارِ آزاد، ص ۱۶۲

تقسیم کے فوراً بعد کے حالات میں اکثر مسلم رہنما احساسِ شکست، احساسِ کمتری اور بے بسی کا شکار ہو گئے۔ اگر مولانا کے ذہن میں بھی وہی احساسات کارفرما ہوتے تو وہ اس انداز سے مسلم اداروں کے تحفظ میں پیش پیش نہ رہتے۔ ریاست حیدرآباد کے وزیرِ اعلیٰ کو ایک خط لکھ کر یاد دلاتے ہیں کہ ندوۃ العلماء لکھنؤ کے لیے ریاست کی طرف سے منظور شدہ گرانٹ بھیجنے کا انتظام کرائیں۔

حیدرآباد سے رسالہ اسلامک کلچر نکلتا تھا جس کی گرانٹ حیدرآباد گورنمنٹ نے کم کر دی تھی جس

سے رسالے کے بند ہونے کا اندیشہ تھا۔ اس پر مولانا نے چیف منسٹر کو لکھا:

"اسلامک کلچر کا سالانہ خرچ صرف بارہ ہزار روپئے تھا۔ بارہ ہزار کو آپ کی گورنمنٹ نے کم کرکے دس ہزار کر دیا تھا لیکن اب مجھے معلوم ہوا ہے کہ نئے سال کے بجٹ میں اس کے لیے صرف تین ہزار روپئے کی رقم رکھی گئی ہے جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ میگزین بند کر دیا جائے۔ مجھے نہایت رنج کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ محض چند ہزار روپیوں کے لیے آپ لاکھوں روپئے کی دولت ضائع کر رہے ہیں۔ بہرحال مجھے صورتِ حال سے اطلاع کر دیجیے۔"

آثارِ آزاد، ص ۱۵۹

صورت حال کی اطلاع تو وضعداری کی اصطلاح ہے ورنہ چیف منسٹر کو گرانٹ بحال کرنے میں تامل کی ہمت نہیں ہو سکتی تھی۔ اسی طرح شبلی اکیڈمی کو بھوپال سے ملنے والی گرانٹ کا معاملہ اسٹیٹ کی انٹی گریشن کے بعد سنٹرل گورنمنٹ کے پاس آگیا اور گرانٹ نہیں پہنچی۔ اس کے بارے میں مولانا نے وزیر داخلہ ڈاکٹر کاٹجو کو لکھا:

"شبلی اکیڈمی ملک کی ایک اہم اکیڈمی ہے اور نہایت قیمتی لٹریری خدمت انجام دے رہی ہے۔ اگر بھوپال کی یہ گرانٹ بند ہو گئی تو اسے نقصان پہنچے گا۔ علاوہ ازیں یہ اس معاہدے کے بھی خلاف ہوگا جو بھوپال کے انٹی گریشن کے وقت ہم کر چکے ہیں۔"

آثارِ آزاد، ص ۷۷

معاہدے میں یہ بات تسلیم کی گئی تھی کہ "ملک کے علمی اور لٹریری کاموں کے لیے اسٹیٹ جو گرانٹ دیتا رہتا ہے اسے بدستور جاری رکھا جائے گا۔"

مایوس اور شکست خوردہ ذہن انفرادی نوعیت کی ناانصافی کا ازالہ کرنے کی کوشش سے گریزاں رہتا ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ مولانا ایسے معاملات میں بلا جھجک رائے ہی نہیں دیتے بلکہ انصاف دلانے کی مثبت کوشش کرتے ہیں۔ ظاہر ہے اگر ایسی سفارش یا کوشش کے ناکارہ ثابت ہونے کا احتمال بھی ہوتا تو مولانا کی خودداری ان کو ایسے سفارشی خطوط لکھنے سے باز رکھتی۔ مثلاً ریاست حیدرآباد کے

کچھ اہل کاروں کا معاملہ تھا جس پر انھوں نے وزیراعلیٰ حیدرآباد کو لکھا:

"مائی ڈیر رام کرشنا راؤ۔ محمد عبدالحمید خاں سابق صدر المہام کوتوالی اور نواب فضل نواز جنگ حیدرآباد میں مجھ سے ملے تھے اور اب پھر انھوں نے اپنے معاملہ پر توجہ دلائی ہے۔ یہ دونوں بھی بعض دوسرے منسٹروں کے ساتھ پولیس ایکشن کے بعد نظربند کیے گئے تھے لیکن بعد کو چھوڑ دیے گئے۔ ان کی رہائی پر پندرہ مہینے گزر چکے ہیں لیکن ابھی تک ان کے "وظیفہ" کا کوئی فیصلہ نہیں ہوا ہے اور وہ مالی مشکلوں میں مبتلا ہیں۔ ان کے ایک ساتھی شری راج موہن لال تھے۔ رہائی کے تین ماہ بعد ان کا وظیفہ مقرر ہو گیا لیکن ان دونوں صاحبوں کا معاملہ تاخیر میں ڈال دیا گیا ہے۔ حالانکہ یہ سب ایک ہی بوٹ میں سوار تھے۔ ذمہ داری سب کی یکساں تھی۔ مجھے امید ہے کہ مہربانی کرکے آپ ان دونوں کے معاملہ کا جلد تصفیہ کرا دیں گے۔"

آثارِ آزاد، ص ۵۰

اسی طرح ایک شخص کرم اللہ کا کیس تھا۔ اس پر وہ رام کرشنا راؤ کو لکھتے ہیں:

"مجھے معلوم نہیں مسٹر کرم اللہ کا کیس آپ کے سامنے آیا ہے یا نہیں۔ میں ان کے کاغذات آپ کو بھیجتا ہوں۔ مجھے امید ہے کہ آپ ہمدردی کے ساتھ ان کے کیس پر غور کریں گے۔ سردست اور تو کچھ نہیں ہو سکتا لیکن کم از کم یہ تو کہا جا سکتا ہے کہ انھیں آئی۔ اے۔ ایس کی لسٹ ۲ سے نکال کر لسٹ ۱ میں داخل کر دیا جائے جو حالات میرے علم میں آئے ہیں ان کی بنا پر میں انھیں ہر طرح اس کا حق دار سمجھتا ہوں۔"

آثارِ آزاد، ص ۸۰

ایسا ہی ایک اور معاملہ لیفٹیننٹ کرنل امیرالدین کا تھا۔ اس پر ایک نوٹ بھیج کر وزیر اعلیٰ کو لکھا:

"مجھے اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ امیرالدین کے ساتھ سخت انصافی

ہوئی ہے اور ضروری ہے کہ اس ناانصافی کی تلافی کی جائے۔"

آثارِ آزاد، ص ۹۴

مولانا کی امداد صرف اہم اور بڑے آدمیوں تک محدود نہیں تھی۔ اس میں ایک خط ہے ریلوے منسٹر لال بہادر شاستری کے نام جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ معمولی سے معمولی آدمی بھی ان کی طرف رجوع کرتے اور فیضیاب ہوتے تھے۔ لکھتے ہیں:

"عبدالرحیم نے آپ کو جو درخواست بھیجی ہے اس کی کاپی میں آپ کو بھیجتا ہوں۔ یہ ریلوے میں خلاصی تھا۔ اس نے پاکستان کے لیے اوپٹ کیا تھا مگر اس شرط کے ساتھ کہ چھ مہینے کے اندر اگر چاہے گا تو پھر انڈین سروس میں واپس آجائے گا۔ یہ وہاں سے واپس آگیا لیکن پانچ برس سے بھوکا مر رہا ہے۔ اس کی درخواستوں کا کوئی نتیجہ نہیں نکلتا۔ کیا آپ اس کے لیے کچھ نہیں کر سکتے؟ یہ کوئی ریلوے افسر نہیں ہے۔ محض انجن کا خلاصی ہے۔ کیا ایک غریب خلاصی کے لیے ریلوے میں کوئی جگہ نہیں نکل سکتی؟"

آثارِ آزاد، ص ۴۷

اب آیئے ایک بنیادی معاملے کی طرف جو آج ہو رہی کنورشن بحث کے بھی حسب حال ہے۔ اس معاملے میں اس وقت کے ہوم منسٹر ڈاکٹر کاٹجو کے ایک بیان پر کارڈینل گریشیاس نے تشویش کا اظہار کیا تھا کیوں کہ انھوں نے اس بیان سے تاثر لیا تھا کہ حکومت مذہبی کنورشن کے خلاف ہے۔ اس پر مولانا نے تبدیلیِ مذہب کے جائز اور ناجائز طریقوں پر تفصیلی روشنی ڈالی اور کارڈینل گریشیاس کو لکھا کہ اگر سوشل یا کانامک بنیاد پر ایسے لوگوں کو اجتماعی طور پر مذہب تبدیل کرنے پر آمادہ کیا جاتا ہے یا نابالغ بچوں کو کنورٹ کیا جاتا ہے تو اسے جائز طور پر تبدیلیِ مذہب نہیں کہا جا سکتا۔ جہاں تک کسی شخص کے فرد جوائنٹ کا سوال ہے تو قابلِ اعتراض نہیں۔ اگر کوئی اپنی مرضی سے مذہب تبدیل کرنا چاہتا ہے اسے حق حاصل ہے۔ انھوں نے لکھا:

"انڈین کانسٹی ٹیوشن نے اس حق کا اعتراف کیا ہے اور ایک منٹ کے لیے

گورنمنٹ آف انڈیا کا یہ منشا نہیں ہے کہ اس حق میں انٹرفیر کرے۔"

آثارِ آزاد، ص ۸۶

لیکن دوسری طرح کے یعنی غیر مذہبی بنیادوں پر ماس کنورشن کے طریقے کو انھوں نے غیر مناسب قرار دیا۔ پالیسی کی اس تشریح کے ساتھ مولانا نے عیسائی مشنریوں کی خدمات کا کھلے دل سے اعتراف کیا اور لکھا:

"فارن مشنریز نے گذشتہ ڈیڑھ سو برس کے اندر جو عظیم الشان ایجوکیشنل اور ہیومنیٹیرین سروس انڈیا کی انجام دی ہے اس کا ہم سب کو پورا پورا اعتراف ہے۔ ایسٹ انڈیا کمپنی ایک عرصے تک اس کی مخالف رہی تھی کہ ماڈرن ایجوکیشن کا ہندوستانیوں کے لیے انتظام کرے۔ یہ سیرامپور کی مشنری سوسائٹی تھی جس نے سب سے پہلے ماڈرن ایجوکیشن کا اسکول اور کالج کھولا، اور ہندوستان کی انٹلکچول لائف میں ایک نئے انقلاب کی بنیاد ڈالی۔ ہندوستان کی متعدد زبانیں اپنی ماڈرن لٹریری لائف کے لیے انھی مشنری سوسائٹیوں کے زیر بار احسان ہیں جنھوں نے بائبل کا ترجمہ کرنے کے لیے ان زبانوں کی گرامر اور ڈکشنری تیار کی۔ پروگرس کے نئے نمونے پیدا کیے اور پھر ان کے اسکرپٹ کا ٹائپ ڈھال کر انھیں ڈیولپ منٹ اور پروگرس کی شاہ راہ پر لگا دیا۔ انڈین لیڈرز ان واقعات سے بے خبر نہیں ہیں، انھوں نے ان خدمتوں کی قدر و قیمت کا ہمیشہ کھلے دل سے اعتراف کیا ہے۔ انڈین انڈیپنڈنٹ کے بعد مشنری سوسائٹیوں نے ہم سے کہا تھا کہ اگر ہم آپ کی موجودگی انڈیا میں پسند نہیں کرتے تو وہ خدمات آئندہ جاری نہیں رکھیں گی لیکن ہم نے انھیں اطمینان دلایا کہ ہم ان کی خدمات کی قدر و قیمت کا اعتراف کرتے ہیں اور ہم چاہتے ہیں کہ وہ اپنا کام جاری رکھیں۔"

آثارِ آزاد، ص ۸۳

ہوم منسٹر کے بیان کے بارے میں صفائی دیتے ہوئے انھوں نے لکھا کہ وہ بیان ایک مخصوص شکایت

کے متعلق تھا اور اس سے تشویشناک نتائج اخذ کرنا مناسب نہیں ۔ وہ لکھتے ہیں:

"اصلی سوال یہ ہے کہ فارن مشنریوں کے بارے میں اس وقت تک
گورنمنٹ آف انڈیا کی جو پالیسی رہی ہے کیا اس میں کوئی تبدیلی ہوئی ہے؟
میں آپ کو یقین دلاؤں گا کہ اس طرح کی کوئی بات نہیں ہوئی ہے اور جو
اندیشے آپ کی طبیعت میں پیدا ہوئے ہیں وہ یک قلم بے بنیاد ہیں۔
آپ نے لکھا ہے کہ اگر ضرورت ہوئی تو آپ دلّی آئیں گے اور پرائم منسٹر
سے ملیں گے۔ میں پرائم منسٹر کی جانب سے اور اپنی جانب سے آپ کو یقین
دلاؤں گا کہ آپ جب کبھی ملنا چاہیں گے ہم نہایت خوشی کے ساتھ وقت
نکالیں گے اور آپ کی ملاقات کی خوشی حاصل کریں گے۔"

آثارِ آزاد، ص ۸۴

ان تمام دستاویزی حقائق کے آئینے میں آزاد ہندوستان میں مولانا آزاد کی جو تصویر ابھر کر آتی ہے وہ ان تمام مفروضات سے یکسر مختلف ہے جو مولانا کی شخصیت اور رول کے بارے میں درجۂ یقین کو پہنچا دیئے گئے۔ ان دستاویزی حقائق سے پتہ چلتا ہے کہ مولانا ہندوستانی شہری کی حیثیت سے کیا خود ہندوستانی حکومت میں بھی دوسرے درجے کی پوزیشن کو قبول کرنے کو کبھی تیار نہ ہوئے بلکہ انھوں نے اپنے آپ کو ہمیشہ ملک اور حکومت دونوں میں نمبر ایک ہی سمجھا۔ مولانا حکومت میں بھی 'اسیرِ آشیانہ' بن کر نہ رہے، بلکہ ضمیر دشت و دریا کی حیثیت سے انھوں نے ہمیشہ اپنے رفقاء اور دیگر شہریوں کو ان کی غلطیوں پر ٹوکا اور ایک صحیح و منصفانہ رویئے پر چلنے کی ترغیب دی۔ ہاں اتنا ضرور ہے کہ ہم لوگ جو پُرشور اور کھوکھلے نعروں پر مبنی سیاست کے عادی ہیں، وہ مولانا کی حکیمانہ خاموشی اور کمال دانائی سے عبارت طرزِ عمل کو سمجھ ہی نہیں سکتے۔ یہی آزادی سے پہلے بھی ہوا اور بدنصیبی سے یہی آزادی کے بعد بھی۔ اور یہی مولانا آزاد سے زیادہ ملک اور مسلمانوں کا المیہ رہا ہے۔

بیگم مولانا ابوالکلام آزاد

صادقہ ذکی

"تعمیر پسندی" انسانی فطرت کا تقاضا ہے جو آزادی کی فضا میں پھلتا پھولتا ہے۔ شاید اسی لیے اکثر خواتین نے انقلاب کی حمایت کی ہے۔ انقلابی ذہنوں کا ساتھ دینے کے دوران انھوں نے خاموش ایثار سے کام لیا ہے یا پھر اجتماعی زندگی کے پلیٹ فارم پر آکر ناساعد حالات کا رُخ موڑ دینے میں بھی وہ کسی طرح پیچھے نہیں رہیں۔ ایسی شخصیات میں زلیخا بیگم کا نام بھی کسی نہ کسی سطح پر سامنے آجاتا ہے۔

مرحومہ زلیخا بیگم مولانا ابوالکلام آزاد کی رفیقۂ حیات تھیں۔ مجموعی طور پر ان کی مختصر حیات کا اسلوب بھی وہی رہا جو اس وقت جنگِ آزادی کے سپاہیوں کا تھا۔ آزادی کے مقصد کو گویا انھوں نے اپنی شخصیت میں بسا لیا تھا۔ اس دور میں انقلابی نوجوانوں پر آزادی کا جنون طاری تھا۔ لیکن مستقبل کے نام پر سب ہی ایک قسم کی غیر یقینی سے دوچار تھے۔ اس طوفانی دھارے میں خواتین کی ایک رَو بھی اپنا کام کر رہی تھی۔ ارونا آصف علی نے ٹھیک ہی کہا تھا:

> "ہندوستان کی آزادی کے لیے ایک صبر آزما تحریک ان کے سامنے ہے
> .....ہم نہیں جانتے کہ حصولِ آزادی کے لیے مصائب کی کیا نوعیت ہوگی۔
> اب عورتوں کو آنے والی تحریک میں اپنا پُر وقار منصب ادا کرنے کے
> لیے تیار رہنا ہے۔" [1]

زلیخا بیگم کا ایک نشان امتیاز یہ ہے کہ وہ مولانا ابوالکلام آزاد جیسی جید علمی شخصیت اور سرگرم رہنما

کی آشنائے راز تھیں۔ اپنے گھر کی چار دیواری میں رہتے ہوئے بھی آزادی کی تحریک اور انگریزوں کے استبداد کا شعور رکھتی تھیں۔ اس کا اظہار ان کی زندگی کے بعض واقعات، مولانا کے ایک خط اور خود ان کی اپنی تحریر سے ہوتا ہے۔ غبارِ خاطر میں مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنے ایک تفصیلی خط میں ان کے متعلق لکھا ہے: "وہ دماغی حیثیت سے میرے افکار و عقائد میں شریک تھی اور عملی زندگی میں رفیق و مددگار۔"[۲]

زلیخا بیگم تحریک کی خاموش تماشائی نہیں تھیں۔ جب مولانا گھر پر ہوتے تو وہ خاموشی سے ان کی ڈھال بن جاتیں اور جیل میں ہوتے تو وہ مولانا کی بہت سی ذمے داریوں کو نمٹانے کی کوشش کرتیں۔ انھیں اس بات کا احساس رہا کہ وہ ان کی قائم مقام نہیں ہوسکتیں۔ اس خیال کے باوجود انھوں نے اپنے قلم کے وسیلے سے مولانا کے پیغامات اس تحریک کے قائدین کو اکثر پہنچائے ہیں۔ انھوں نے ایک مرتبہ بنگال کی تقسیم سے متعلق مولانا کی حکمتِ عملی کو گاندھی جی کے نام واضح کیا۔ تحریر اس طرح ہے:

"حکومت ... اس وقت کسی قسم کی مصالحت کے لیے تیار نہیں ... ہمارا فرض (یہ ہے کہ) اس وقت اپنے آپ کو پوری طرح تیار رکھیں۔ بنگال آیندہ بھی اس پیش قدمی کو باقی رکھے گا جو اس وقت اس نے قائم کی ہے ... اگر کوئی موقع مصالحت کا آتا بھی ہے تو برائے مہربانی ہماری رہائی کو کوئی اہمیت نہ دیجیے جو بدقسمتی سے اس کے ساتھ وابستہ ہوگئی ہے۔ قومی مفاد کو سامنے رکھتے ہوئے ہی صلح کی شرط واضح رکھیے، جس کا ہماری رہائی سے قطعی کوئی تعلق نہ ہونا چاہیے۔"[۳]

اس دور کے رہنماؤں میں حصولِ آزادی کے لیے خیالات کے اعتبار سے باریک اختلافات بھی کام کر رہے تھے۔ لیکن مولانا اور گاندھی جی کے درمیان خیالات کی مکمل ہم آہنگی تھی۔ اس لیے مولانا آزاد کے جیل جانے پر زلیخا بیگم نے گاندھی جی سے رابطہ رکھنا ضروری سمجھا۔ اسی لیے انھوں نے ایک نامہ تحریر (برقیہ) میں واضح کیا:

"میں چار سال تک ان کی نظر بندی کے زمانے میں اپنی ابتدائی آزمائش پوری کر چکی ہوں اور میں کہہ سکتی ہوں کہ اس دوسری آزمائش میں بھی پوری اُتروں گی .... میں آج سے بنگال پراونشیل خلافت

کمیٹی کے تمام کاموں کو اپنے بھائی کی اعانت سے انجام دوں گی۔“[۸]

تنہائی اور فکرمندی کا یہ عرصہ زلیخا بیگم نے کلکتہ میں بالی گنج سرکلر روڈ کے مکان ۱۔۱۹ میں بسر کیا۔ مولانا آزاد کے ایک عزیز جناب فیروز بخت کے بیان کے مطابق ۳۲۔ برائٹ اسٹریٹ بھی ان کا اپنا مکان تھا۔ اس وقت زلیخا بیگم کم عمر ہی تھیں۔ ایک روایت کے مطابق وہ اس مکان میں اپنے میکے کی جانب سے بعض عزیزوں کے ساتھ رہتی تھیں۔ جس اکلوتے بھائی کا زلیخا صاحبہ نے ذکر کیا ہے، ان کا نام بدرالدین تھا۔ وہ ایک خوب رو نوجوان تھے۔ شورش کاشمیری نے لکھا ہے کہ وہ غالباً الہلال میں پریس کے انچارج بھی تھے۔ کسی وجہ سے نوعمری ہی میں بیمار ہو گئے تھے۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے کئی بڑے شہروں میں ان کا علاج کرایا۔ لیکن عمر نے وفا نہ کی۔

زلیخا بیگم نے گاندھی جی کے نام اپنے برقیے میں جس آزمائش کا ذکر کیا ہے وہ ان کی شادی شدہ زندگی کے اوائل سے کچھ زیادہ دور کی بات نہیں ہے۔ الہلال اور البلاغ اور دوسری سرگرمیوں کی وجہ سے حکومت نے مولانا آزاد کو کلکتہ سے جلاوطن کر دیا تھا۔ مولانا کی مصروفیات پر حکام کی گہری نظر تھی۔ جب وہ رانچی چلے آئے تو یہاں بھی نظربند کر دیے گئے۔ جب پابندی اٹھائی گئی تو میرٹھ اور کلکتہ میں عدم تعاون تحریک کے جلسوں کی وجہ سے انھیں پھر گرفتار کر لیا گیا۔ اب انھیں علی پور سنٹرل جیل کے یوروپین وارڈ میں رکھا گیا تھا اور مولانا کے بیان کے مطابق انھیں ۱۹۲۳ء تک رہا نہیں کیا گیا۔

زلیخا بیگم اپنی کم عمری کے باوجود بڑی بردبار تھیں۔ ’تحریک‘ کے پیچ و خم کو اچھی طرح سمجھتی تھیں۔ وہ اس دور کی افواہوں کو بھی بے معنی نہیں جانتی تھیں۔ مولانا نے ان کے شعور کی پختگی اور ذہانت کا ذکر کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

> ”یہ بات بھی کہی جاتی تھی کہ لڑائی کی غیر معمولی حالت نے حکومت کو غیر معمولی اختیارات دے دیے ہیں اور وہ ان سے ہر طرح کا کام لے سکتی ہے۔ اس طرح کے حالات پر مجھ سے زیادہ زلیخا کی نظر رہا کرتی تھی اور اس نے وقت کی صورتِ حال کا پوری طرح اندازہ کر لیا تھا۔“[۹]

ویسے بھی جغرافیائی حالات کی بنا پر تاریخ میں بنگال کی سرزمین ذہنی بیداری اور انقلابی شناخت رکھتی ہے۔ زلیخا بیگم نے بھی گویا یہ ورثہ پایا تھا۔ وہ خاموش طبع اور سادہ مزاج تھیں۔ علم سے

رغبت اور شوہر سے غیر معمولی محبت تھی۔ اس سلسلے میں عبدالرزاق ملیح آبادی کے بیانات کو کئی جگہ نقل کیا گیا ہے۔ ان کے علاوہ حمیدہ سلطان کا ایک مضمون جو دراصل زلیخا بیگم کا ایک قلمی خاکہ ہے، ان کی خانگی زندگی کے کئی پہلوؤں کو سامنے لاتا ہے۔ اس میں زلیخا بیگم کے بے پروائی سے ساری لپیٹنے اور گھنے کالے لمبے بالوں کے کھلا ہونے کا ذکر آیا ہے۔ ہاتھوں کا چوڑیوں سے خالی ہونا' بالوں کا پراگندہ ہونا' ساڑی کو بے پروائی سے لپیٹ لینا، یہ سب باتیں عدیم الفرصتی کی دلیل ہیں۔ خانگی حالات پر مشتمل یہ قلمی تصویر مولانا آزاد اور زلیخا بیگم کی مصروف ترین زندگی سے پردہ اُٹھاتی ہے۔ آرائش کا تعلق کسی خاتون کے سکونِ خاطر اور صحت سے قائم ہوتا ہے۔ جب یہ مفقود ہوں تو کیسی آرائش اور کہاں کی زیبائش۔ حمیدہ سلطان کی والدہ محترمہ نے جو سوالات بیگم صاحبہ ابوالکلام آزاد سے کیے وہ ان کے اپنے دور کو دیکھتے ہوئے صحیح ہیں۔ ہمیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ زلیخا بیگم نے ایک بزرگ خاتون کی خواہشات کا کس طرح پاس کیا۔ ایک مرتبہ جب بیگم آزاد حمیدہ سلطان کی والدہ سے ملنے گئیں تو وہ دیکھتی ہیں کہ ایک نہایت حسین لڑکی (خاتون) دھانی رنگ کی عمدہ ساڑی پہنے ہوئے ہے' ہاتھوں میں سونے کی چوڑیاں اور کانوں میں بُندے ہیں اور کمر پر کالی لمبی لہراتی ہوئی چوٹی دیکھ کر انھیں گلے سے لگالیتی ہیں۔ یہ تھا بزرگوں کا احترام اور اپنی مشرقی تہذیب کی پاسداری۔! اس خاکے کا دوسرا پہلو بھی خانگی زندگی پر مشتمل ہے جس میں ہم اپنے تخیل کے پردے پر رات کے دو بجے کے بعد مولانا کو تفسیر کا کام کرتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ قریب ہی زلیخا بیگم پنکھا جھل رہی ہیں۔ ایک دن والدہ محترمہ بیگم حمیدہ سلطان نے مولانا کی بیگم صاحبہ کی سُرخ آنکھیں دیکھیں تو تھکن کی وجہ دریافت کی۔ ایسا اکثر ہوتا ہے کہ قریبی ملنے والے بے تکلف خیر و عافیت دریافت کرلیتے ہیں۔ بہرحال جواب ملتا ہے "آج کل مولانا دو بجے کے بعد تفسیر لکھ رہے ہیں۔" اس لیے یہ ان کو پنکھا جھلتی رہتی ہیں۔ استفسار کے مطابق یہ جواب کافی تھا۔ ہندوستانی خاتون کے لیے اپنے شوہر یا بچوں کا اس حد تک خیال رکھنا ایک قابلِ قدر عمل ہوسکتا ہے۔ لیکن رات کے گزرنے تک مولانا آزاد کے علمی کاموں کا ساتھ دینا ایک قدرے مختلف پہلو سامنے لاتا ہے۔. اس سے زلیخا بیگم کے ذوق و ذہن کا اندازہ ہوتا ہے۔ مولانا نے اپنی شریکِ حیات کو خانگی معاملات ہی میں "رفیق نہیں پایا بلکہ عقائد و افکار میں بھی مددگار پایا ہے۔"

مولانا ابوالکلام نے بہت پہلے اپنے سیاسی اور علمی کاموں کی مختلف جہتوں' متعلقہ تقاضوں اور

راہ میں پیش آنے والے مراحل کے امکانات سے آشنا کر دیا تھا۔ لہٰذا اس سلسلے میں کسی بھی طرح صبر گریز پا یا رنج گراں نشیں کی تلخیوں کو وہ ان کے چہرے پر دیکھنا گوارہ نہ فرماتے تھے۔ خاص طور سے اس وقت کہ جب وہ جیل جاتے ہوئے انھیں خدا حافظ کہہ رہے ہوں۔ اس نصیحت کو زلیخا بیگم نے گویا اپنی حیات کا ایک اسلوب بنا لیا تھا۔ اپریل ۱۹۴۳ء میں بیگم کی رحلت پر قلعہ احمد نگر (جیل) سے جو خط مولانا نے نواب صدر یار جنگ کے نام تحریر کیا ہے اس میں ان کے تاثرات ان کے اور زلیخا بیگم کے باہمی تعلقات یا زندگی کو سمجھنے کا وسیلہ ہو سکتے ہیں۔ اس مفصل تحریر کے چند اقتباسات ذیل میں پیش ہیں:

"وہ میری طبیعت کی افتاد سے اچھی طرح واقف تھی۔ ۱۹۱۶ء میں جب پہلی مرتبہ گرفتاری پیش آئی تو وہ اپنا اضطراب خاطر نہیں روک سکی تھی اور میں عرصے تک اس سے ناخوش رہا تھا۔ اس واقعہ نے ہمیشہ کے لیے اس کی زندگی کا ڈھنگ پلٹ دیا۔"

"مجھے قید خانہ میں اس کے خطوط ملتے رہے۔ ان میں ساری باتیں ہوتی تھیں لیکن اپنی بیماری کا کوئی ذکر نہیں ہوتا تھا۔ چونکہ مجھے معلوم تھا کہ وہ اپنی بیماری کا حال لکھ کر مجھے پریشان خاطر کرنا پسند نہیں کرے گی۔"

"... لیکن ہم دونوں کی یہ خاموشی بھی گویائی سے خالی نہ تھی۔ ہم دونوں خاموش رہ کر بھی ایک دوسرے کی باتیں سُن رہے تھے۔ ۳ر اگست کو جب میں بمبئی کے لیے روانہ ہونے لگا تو وہ حسب معمول دروازے تک خدا حافظ کہنے کے لیے آئی ..... اس کی آنکھیں خشک تھیں مگر چہرہ اشکبار تھا۔ شاید وہ محسوس کر رہی تھی یہ اس زندگی میں ہماری آخری ملاقات ہے۔" ۳ؕ

حقیقت یہ ہے کہ زلیخا بیگم کی خواہش تھی کہ مولانا سکون خاطر کے ساتھ اپنے سنجیدہ مشاغل جاری رکھ سکیں۔ جیل جاتے ہوئے یا قید میں انھیں خانگی زندگی کی کم از کم کوئی فکر نہ ہو۔ جیل میں لکھے گئے خطوط میں وہ اپنی بیماری کا ذکر چھیڑ کر مولانا کو مزید پریشان کرنا نہیں چاہتی تھیں۔ قید و بند کے دَور میں مولانا کا وقت ذہنی اعتبار سے بڑا گراں گزرتا تھا۔ اس سے ان کی صحت پر بھی بُرا اثر مرتب ہو رہا تھا۔ اس کا ذکر مولانا آزاد نے اپنی کتاب "ہماری آزادی" میں کیا ہے[9]۔ ان تمام اثرات سے زلیخا بیگم واقف تھیں۔ انھیں یہ بھی اخبارات سے معلوم ہوتا رہتا تھا کہ دوسرے لیڈران کی صحت بھی ٹھیک نہیں چل رہی ہے۔ جیسا کہ خود مولانا نے "ہماری آزادی" میں آصف علی کی خرابیِ صحت کا ذکر کیا ہے[10]۔

جب کبھی سیاسی حالات کا رُخ موڑنے کے لیے اہم ترین ذمّے داریاں انجام دینا ہوتیں تو مولانا گھر میں خاموشی اختیار کر لیتے۔ زلیخا بیگم اس 'خاموشی' کا مفہوم سمجھتی تھیں۔ مولانا آزاد لکھتے ہیں:
"ہم دونوں کی یہ خاموشی بھی گویائی سے خالی نہ تھی۔ ہم دونوں خاموش رہ کر بھی ایک دوسرے کی باتیں سن رہے تھے"[11]۔

مختصراً یہ کہا جاسکتا ہے کہ زلیخا بیگم نے اپنے جذبات و احساسات پر پابندیاں عائد کر کے اپنی مختصر حیات میں سپاہیانہ کردار ادا کیا۔ ان کی مخلصانہ تگ و دو اور یہ ایثار ہندوستان کی سیاسی آزادی کے نام جاتا ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد کے والد مولانا خیرالدین کے مُریدوں میں ایک شخص آفتاب الدین تھے۔ یہ زلیخا بیگم کے والد محترم تھے جو سروے آفس کلکتہ میں ملازم تھے (ان کے بزرگ بغداد سے ہندوستان آئے تھے) ان کے ایک بیٹا اور پانچ بیٹیاں تھیں۔ سب سے چھوٹی زلیخا تھیں۔ وہ پیدا ہوئیں تو والد نے اپنے مرشد کی گود میں انھیں ڈال دیا۔ مولانا خیرالدین بچّی کو دیکھ کر بہت خوش ہوئے اور زلیخا نام تجویز کیا۔

مولانا خیرالدین اس خاندان سے اس قدر خوش تھے کہ بعد میں انھوں نے اس خاندان کی دو بیٹیاں اپنے دو بیٹوں سے بیاہ لیں۔ ایک بہن کی شادی مولانا آزاد کے بڑے بھائی ابو نصر آہ سے ہوئی اور سب سے چھوٹی یعنی زلیخا بیگم کی شادی مولانا ابوالکلام آزاد سے ہوئی۔

مولانا کی چھوٹی بہن آبرو بیگم کی اطلاع کے مطابق مولانا کی شادی بارہ تیرہ سال کی عمر میں نوسالہ زلیخا سے ہوئی۔حمیدہ سلطان روایت کرتی ہیں کہ شادی کے وقت زلیخا بیگم کی عمر کل چھ سال اور مولانا کی بارہ سال تھی۔ بہرحال آبرو بیگم مولانا کی بڑی چہیتی بہن تھیں۔ مولانا نے ان کا قدرے تفصیل سے ذکر کیا ہے۔[۱۱]

۹ اپریل ۱۹۴۳ء کو زلیخا بیگم اپنی ازدواجی زندگی کے تقریباً چھتیس سال پورے کرکے انتقال فرماگئیں۔ مولانا اس وقت احمد نگر جیل میں تھے۔جنازے میں شریک نہ ہوسکے۔تمام ملک میں اس سانحے پر اظہارِ غم کیا گیا۔ ۱۰ اپریل ۱۹۴۳ء کو صوبائی مسلم لیگ کا ایک تعزیتی جلسہ منعقد ہوا۔ مولانا کی سوانحی کتابوں میں اس کا ذکر آیا ہے۔ ۱۱ اپریل کو مولانا نے اپنی رفیقۂ حیات کی رحلت پر اپنی حالتِ زار کی ترجمانی کی ہے[۱۲]۔لہٰذا زلیخا بیگم کی تاریخِ وفات میں کسی غلطی کے راہ پا جانے کا امکان نہیں ہے۔بعض جگہ یہ تاریخ غلط لکھی گئی ہے۔ممکن ہے یہ کتابت کی غلطی ہو۔مولانا کی ازدواجی زندگی چھتیس سال نہیں، چھتیس سال پر محیط ہے۔ مالک رام صاحب نے اس منقول غلطی کو درست کردیا ہے۔ ●●

حواشی

۱۔ Aruna Asif Ali

Fragments from the past by Dhan,

The Heroine of 1942-P.35, Patriot Publishers,1989

۲۔ غبارِ خاطر۔ مرتبہ: مالک رام، خط نمبر ۲۱، ص ۲۷۳

۳۔ ہندوستان کی جنگِ آزادی میں مسلم خواتین کا حصہ۔ ڈاکٹر عابدہ سمیع الدین، ص ۱۶۶، بحوالہ
Collected works of Mahatama Gandhi :
Publication Division Govt. of India

۴۔ ہماری آزادی۔ مولانا ابوالکلام آزاد، مترجم: محمد مجیب، صفحات ۲۹، ۲۷

۵۔ ہندوستان کی جنگِ آزادی میں مسلم خواتین کا حصہ۔ ص ۱۲۶۔ بحوالہ: مولانا آزاد، قولِ فیصل، چمن بک ڈپو، ص ۱۴۶

٦۔ غبارِ خاطر۔ مرتبہ: مالک رام، خط نمبر ۲۱
۷۔ ابوالکلام آزاد، پبلیکیشنز ڈویژن، منسٹری آف انفارمیشن اینڈ براڈ کاسٹنگ گورنمنٹ آف انڈیا، صفحات ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳
۸۔ غبارِ خاطر۔ مرتبہ: مالک رام، خط نمبر ۲۱
۹۔ ہماری آزادی۔ مترجم: محمد مجیب، ص ۲۰۱
۱۰۔ ایضاً
۱۱۔ غبارِ خاطر۔ خط نمبر ۲۱
۱۲۔ آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی۔ عبدالرزاق ملیح آبادی۔ بار دوم۔ ۱۹۶۵ء
۱۳۔ غبارِ خاطر۔ خط نمبر ۲۱

دَورِ جدید کا داعی قرآن

اخلاق حسین قاسمی

مولانا ابو الکلام آزاد رحمۃ اللہ علیہ کی سیاسی شہرت مولانا کی زندگی پر اس قدر چھائی رہی کہ مولانا کو خدا تعالیٰ کی طرف سے جو قرآنی بصیرت عطا ہوئی تھی وہ لوگوں کی نظروں کے سامنے نہ آسکی ــ اور اس دور کی سیاسی دھند مولانا کی دینی اور علمی عظمت کے لیے حجاب اکبر بن گئی ــ حالانکہ الہلال و البلاغ کے صفحات پر مولانا آزاد نے دس سال (۱۹۰۶ء سے ۱۹۱۵ء تک) اپنے الہامی قلم سے قرآنی معارف کے جو موتی بکھیرے وہ اسی سیاسی دور کا کارنامہ تھا جس دور میں وہ تحریکِ حریّت کے سپہ سالار تھے۔

مولانا سیّد سلیمان ندوی نے مولانا آزاد کی تفسیر (ترجمان القرآن) کی خصوصیت کے بارے میں لکھا:

> "میں نے قرآن کی جس قدر تفاسیر پڑھی ہیں ان میں ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم کی تفاسیر سے بہتر کوئی تفسیر نہیں۔
> ترجمان القرآن کا مصنّف قابلِ مبارک باد ہے کہ اس نے یورپی سامراج کے زمانے میں بڑی ہمّت اور دلیری سے ابن تیمیہ اور ابن قیم کی اس صورت میں پیروی کی ہے جس طرح انھوں نے

منگول فاتحوں کی مزاحمت کے سلسلے میں کی تھی۔

(مولانا آزاد کی سوانح حیات، ص ۱۰۷)

سید صاحب کا اشارہ اس طرف ہے کہ جس طرح ابن تیمیہ اور ابن قیم نے تاتاری حکمرانوں کے خلاف مسلمانوں کے اندر قرآن کریم کی دعوت کے ذریعے جہاد کی روح پھونکی اور ذہنی جمود توڑنے کے لیے اجتہاد کی اسپرٹ پیدا کی اسی طرح مولانا آزاد نے برطانوی سامراج کے خلاف مسلمانانِ ہند کے اندر قرآن حکیم کی براہ راست دعوت کے ذریعے آزادی کی جدوجہد کا جذبہ پیدا کیا اور جدید مسائل کے لیے اجتہاد کی ضرورت کا احساس دلایا۔

مولانا آزاد نے نہ صرف یہ کام کیا جس کی طرف سید صاحب نے اشارہ کیا ہے بلکہ ایک عظیم کارنامہ یہ بھی انجام دیا کہ جدوجہد آزادی کے لیے جس قومی اتحاد کی ضرورت تھی اسے اخوتِ انسانی کے اسلامی پیغام کے ذریعے آگے بڑھایا۔

انگریزی اقتدار اور اس کے ہمنواؤں نے مذہب کے نام پر جو منافرت و افتراق پھیلا رکھا تھا اسے ختم کرنے کے لیے مولانا آزاد نے ترجمان القرآن میں ان قرآنی حقائق کو نمایاں کیا جو انسانی احترام و آزادی کی تعلیمات پر مشتمل ہیں اور جنھیں بیرونی اقتدار پسند طبقے نے دبانے اور چھپانے کی کوشش کی تھی۔

مولانا آزاد ترجمان القرآن میں قرآن کریم کے ادبی اسلوب سے جو علمی لطائف و نکات اخذ کرتے ہیں یہ ذوق مولانا کو ہندوستان کے مشہور محقق مولانا حمید الدین فراہی کی چند روزہ صحبت سے حاصل ہوا۔

مولانا ندوی لکھتے ہیں :

> یہیں (ندوہ میں) انھوں نے مولانا حمید الدین فراہی کے ساتھ کچھ دن بسر کیے جن کو قرآن پاک کے ساتھ عشق کامل تھا اور اسی عشق کا اثر صحبت کی تاثیر سے مولانا ابوالکلام میں بھی سرایت کرگیا۔
> یہی رنگ تھا جو نکھر کر الہلال میں نظر آیا۔

(نقد ابوالکلام، ص ۹۱۷)

مولانا آزاد کے سیاسی مخالفین کی طرف سے مولانا کی تفسیر کی عظمت کو کم کرنے کے لیے طرح طرح کی بے بنیاد باتیں کہی گئیں ـــــ یہ الزام بھی لگایا گیا کہ مولانا نے سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں بعض اہم آیتوں کی تفسیر چھوڑ دی ـــ اور اس مفروضے پر مولانا کو ہندوؤں کی خوشنودی حاصل کرنے کا طعنہ دیا گیا۔

اسی طرح وحدتِ دین کے اصولی مسئلے کو وحدتِ ادیان کی غلط تعبیر میں پیش کیا گیا اور مولانا پر اسلام کی صداقت کاملہ کو چھپانے کا الزام لگایا گیا اور مولانا کو مداہنت فی الدین کا طعنہ دیا گیا۔

ان بے بنیاد متعصبانہ الزامات کی اس وقت مکمل تردید ہوئی جب صاف ذہن اہل علم نے ترجمان القرآن کا بغور مطالعہ کیا ـــ اس وقت یہ حقیقت سامنے آئی کہ مولانا آزاد کے سیاسی مخالفین نے مرحوم کی علمی عظمت کو کم کرنے کے لیے کیسے کیسے ہتھکنڈے اختیار کیے۔

ترجمان القرآن تفسیر و تاویل کے جس منفرد مقام و مرتبے پر قائم ہے اسے سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ قاری کے سامنے دوسری تفاسیر بھی موجود ہوں اور یہ تقابلی مطالعہ بتائے کہ مولانا نے متن قرآن کی ترجمانی اور تفسیری حواشی میں اپنے ادب جمیل کے پیرائے میں قرآن کریم کے گہرے لطائف و معارف کا کس نکتہ سنجی کے ساتھ انکشاف کیا ہے۔

مولانا آزاد نے اپنی تفسیر ترجمان القرآن کی خصوصیات سے آگاہ ہونے کے لیے اہل علم سے اپیل کی تھی کہ وہ دوسری تفاسیر کو سامنے رکھ کر ترجمان القرآن سے موازنہ کریں اور پوری دقیقہ سنجی کے ساتھ دیکھیں کہ ترجمان القرآن کیا کہہ رہا ہے اور اب تک علمائے تفسیر نے کیا لکھا ہے۔

اس کے بعد بڑی ناامیدی کے انداز میں لکھتے ہیں :

> لیکن ظاہر ہے کہ ایسے اہل نظر کہاں سے آئیں؟ ـــ اگر کوئی ہو بھی تو اتنی زحمت کیوں برداشت کرنے لگا؟"

(ترجمان القرآن، جلد دوم، ص ۴)

اس ناچیز نے مولانا کی امید و آرزو کے مطابق اہل علم میں پہلی بار تقابلی مطالعے کے طور پر ترجمان القرآن پر غور کیا اور ترجمان القرآن کی علمی، تاریخی اور ادبی انفرادیت پر قرآنی بصیرت کے نام

سے ایک کتاب لکھی۔

مرحوم پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی کو مولانا آزاد سے جو خصوصی تعلق تھا وہ اہلِ علم سے پوشیدہ نہیں۔ مرحوم نے اس ناچیز کی کاوش کی تحقیق کرتے ہوئے یہ فرمایا تھا کہ ترجمان القرآن پر اس قسم کا تحقیقی کام مزید جاری رہے تو اچھا ہے۔

مگر اس راہ میں وسائل کی کمی آڑے آگئی۔

مولانا ندوی نے ترجمان القرآن کی علمی عظمت کے تعلق سے علامہ ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد علامہ ابن قیم کا حوالہ دیا ہے لیکن اہل علم جانتے ہیں کہ امام ابن تیمیہ ایک خاص مسلک کے عالم تھے اور ان کے دینی افکار پر توحید کا غلبہ تھا۔

مولانا آزاد کے افکار میں غلبۂ توحید کے ساتھ تصوف واحسان کا رنگ بھی موجود ہے اور قرآن کریم کے روحانی لطائف کی تشریح میں ترجمان القرآن کا رنگ امام العارفین شیخ ابن عربی کے رنگ سے مل جاتا ہے اور مولانا کے قلم پر محبت و روحانیت کی قلبی کیفیات اور والہانہ واردات طاری ہو جاتی ہیں۔

مولانا مرحوم عقیدت و محبت کی بے روح رسموں پر سخت تنقید کرتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ مولانا کی تحریریں خشک مزاجی اور روکھے پھیکے رنگ سے محفوظ ہیں اور مولانا کا قلب سلیم لذت روحانی اور کیفیت باطنی کی سرشاری سے محروم نظر نہیں آتا۔ یہ جامعیت اور اعتدال مولانا کی وہ خصوصیت ہے جو موجودہ صدی کے علماء میں مولانا کو منفرد مقام پر کھڑا کر دیتی ہے اور اسی ذہنی اور باطنی خصوصیت نے مولانا کے اندر سیاسی دور اندیشی کا جوہر پیدا کیا۔

ترجمان القرآن کی علمی اور ادبی خصوصیات کے تمام پہلوؤں کا اس مختصر تحریر میں احاطہ کرنا ممکن نہیں البتہ بعض پہلوؤں پر اختصار کے ساتھ کچھ عرض کیا جا رہا ہے۔

ترجمان القرآن کی پہلی جلد سورۂ فاتحہ کی معرکۃ الآراء تفسیر ہے۔ اس حصے میں مولانا نے علوم توحید کا بے مثال ذخیرہ ترتیب دیا ہے۔

اس حصے کو دیکھ کر بعض کوتاہ فہم یہ اعتراض کرتے ہیں کہ مولانا کے دل میں نبوت محمدیؐ کی عظمت کے لیے وہ جگہ نہیں ہے جو ہونی چاہیے تھی حالانکہ مولانا اپنی ہر تحریر میں اس کا لحاظ کرتے ہیں

کہ جس موضوع پر گفتگو کی جائے اس میں دوسرے موضوع کی بات نہ چھیڑی جائے جیسا کہ دوسرے علماء کی واعظانہ تحریروں کا رنگ ہے لیکن ترجمان القرآن میں جہاں جہاں نبوت نبویؐ کی بحث ہے اس بحث میں مولانا نے نبوت محمدیؐ کی ضرورت و اہمیت پر پورے عقلی استدلال اور والہانہ عقیدت کے ساتھ کلام کیا ہے:

سہل ہے میر کا سمجھنا کیا
ہر سخن اس کا اک مقام سے ہے

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی واجب الاطاعت آخری نبوت، عبدیت کاملہ، حیات النبیؐ اور مقام محمود کی عالمگیر عظمت پر مولانا آزاد کا کلام عقل و عقیدے کی طمانیت کے لیے بھرپور اثر رکھتا ہے۔ خاص طور پر مقام محمود کی تشریح میں مولانا نے جو کچھ لکھا ہے، اکبر الٰہ آبادی کے اس شعر کو اس کا خلاصہ کہا جا سکتا ہے:

انہی کے رنگ سے رنگِ گُلِ ہستی کی زینت ہے
انہی کی بو سے عطر آگیں بنی آدم کی زینت ہے

عصر حاضر کے علماء تفسیر میں مولانا ابوالاعلیٰ صاحب مودودی نے مولانا آزاد کی اس تحقیق کو تسلیم کر کے اپنی تفسیر (تفہیم القرآن) میں مولانا کے والہانہ اور محققانہ کلام کا خلاصہ نقل کیا ہے۔

کیا اچھا ہوتا کہ مودودی صاحب جیسا صاحب علم انسان مولانا آزاد کے ساتھ سیاسی اختلاف رائے رکھنے کے باوجود ان کا حوالہ دے کر تحقیقی وسیع النظری کی مثال قائم کرتا۔

تمام متقدمین و متاخرین علماء (اہل توحید ہوں یا اہل محبت ہوں) مقام محمود کا تعلق آخرت کے مقام شفاعت کبریٰ سے قائم کرتے ہیں کیوں کہ ایک صحیح روایت میں رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے مقام محمود کی تفسیر شفاعت کبریٰ سے کی ہے لیکن مولانا آزاد نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اس خاص مرتبہ ستائش و تعریف کو عام رکھا ہے یعنی یہ تحسین و تعریف کا مقام اعلیٰ حضور کو دنیا میں بھی عطا کیا گیا اور آخرت میں بھی عطا کیا جائے گا۔

مولانا علیہ الرحمہ نے حدیث شفاعت کا انکار نہیں کیا بلکہ آخرت کی محمودیت کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آخری منزل قرار دیا۔

مولانا آزاد کا مسلک احادیث کے بارے میں بہت محتاط تھا۔ سرسید احمد اور مولانا فراہی کی طرح مولانا آزاد انکار حدیث کی طرف مائل نہیں تھے۔

معجزاتِ قرآنی کی تاویل میں بھی مولانا نے بڑی احتیاط سے کام لیا ہے جب کہ سرسید مرحوم اور مولانا فراہی اور ان کے شاگرد مولانا امین احسن اصلاحی (تدبر قرآن) نے بلاضرورت عقلی تاویلات کر کے علماء سلف کی راہ سے گریز کیا ہے۔

مولانا آزاد عقل و فکر کے امام تھے مگر مولانا نے سلف صالحین کے مسلک (عمل بالحدیث) کا پورا پورا احترام قائم رکھا ہے۔ اور جہاں جہاں اہل عقل (متکلمین) اور اہل حدیث (محدثین کرام) کے درمیان مقابلے کی نوبت آئی ہے، مولانا نے محدثین کرام کی راہ کو ایمان سے زیادہ قریب کہا ہے۔

چنانچہ فقہی مسائل میں مولانا تقلید ائمہ کی پابندی کے قائل نہیں تھے بلکہ محدثین کے مسلک کو ترجیح دیتے تھے۔

آیاتِ جہاد کی تفسیر

مولانا آزاد نے جنگ و جہاد کے قرآنی مقامات کی تشریح میں اسلام کی دعوت امن کا جس مؤثر پیرائے میں تعارف کرایا ہے وہ جذباتی طبقے کی نظر میں بہت کھٹکتا ہے، لیکن وہ اسلام کی بنیادی تعلیمات سے تعلق رکھنے والی ایک ایسی حقیقت ہے جسے اہل جذبات نے وقتی تحریکات سے بالاتر ہو کر سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔

مولانا سورہ توبہ آیات (۶۱-۶۲) کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

"آیت ۶۱-۶۲ نے کیسے قطعی لفظوں میں قرآن کی دعوتِ امن کا اعلان کر دیا ہے؟ — یہ آیت اُس وقت نازل ہوئی جب جنگ بدر کے فیصلے نے مسلمانوں کی فتح مندی آشکارا کر دی تھی اور تمام جزیرہ عرب ان کی طاقت سے متاثر ہونے لگا تھا۔ تاہم حکم ہوا کہ جب کبھی دشمن صلح و امن کی طرف جھکیں، چاہیے کہ تم بھی بلا تامل جھک جاؤ، اگر ان

کی نیت میں فتور ہوگا تو ہوا کرے، اس کی وجہ سے صلح و امن کے
قیام میں ایک لمحے کے لیے بھی دیر نہیں کرنی چاہیے۔"

(جلد دوم ۹۸)

ترجمان القرآن جلد دوم کے صفحہ ۴۶ پر لکھتے ہیں:

"جہاں تک ایک انسان کا دوسرے انسان کے ساتھ معاملہ کرنے
کا تعلق ہے قرآن کہتا ہے کہ اصل اس باب میں محبت و شفقت، ہمدردی
و سلوک، تعاون و سازگاری ہے۔ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی
دعاؤں میں سب سے زیادہ اعتراف اس حقیقت کا ہوتا تھا۔

اللھم انی شھید ان الناس کلھم اخوۃ

(ابوداؤد و مسلم)

اے خدا! میں گواہی دیتا ہوں کہ تمام انسان آپس میں بھائی
بھائی ہیں۔"

علامہ اقبال مرحوم نے اہل جذبات کو اس شعر میں اسی حقیقت کی طرف متوجہ کیا ہے:

ہو چکا گو قوم کی شانِ جلالی کا ظہور
ہے مگر باقی ابھی شانِ جمالی کا ظہور

احیاءِ اسلامی اور حکومت الٰہیہ کی تحریک سے تعلق رکھنے والے مولانا آزاد کے امن پسندانہ اور انسانی اخوت اور وطن پروری کے تصوّرات کو کمزوری اور تحریک آزادی کے اثرات کا نتیجہ قرار دیتے تھے لیکن آج تحریک اسلامی کی پچاس سالہ جدوجہد کی ناکامی اور پسپائی کے بعد اس تحریک کے دانش وروں کو یہ تسلیم کرنا پڑا ہے کہ اس تحریک نے اسلام کو ایک سیاسی مذہب بنا کر پیش کرنے میں اتنا غلو و افراط اختیار کیا کہ اسلام کی دعوتی اور ایمانی روح دب کر رہ گئی اور اب اس تحریک والوں کے لیے پیچھے ہٹنے کے سوا کوئی چارہ نہیں رہا کیونکہ جہاد پسندی، مسلم معاشرے کی اخلاقی تربیت اور دعوتی اسپرٹ کے بغیر، حرب معائد اور مذہبی خانہ جنگی کی صورت میں تبدیل ہوگئی اور سیاسی اقتدار پر قبضہ کرنا جہاد اسلامی کا مقصد بن گیا، جس نے بڑے بڑے مذہبی ملکوں

کو مجبور کر دیا کہ وہ اس جہاد پسند طبقے کو طاقت سے کچل دیں۔

یہ نتیجہ تھا اس بے اعتدالی کا جو ان احیاء پسندوں کے نزدیک دینی حمیت اور اسلامی غیرت بن گئی تھی۔

تاویل بڑھ کے اقرب الکفر ہوگئی
کچھ بھی نہیں ہے شیخ ترے علم و فن سے دور

دعوتی تفسیر

شاہ ولی اللہ علیہ الرحمہ نے رجوع الی القرآن کی تحریک سے اپنی اصلاحی جدوجہد کا آغاز کیا۔ کیوں کہ عہدِ راشدہ کے بعد سے حکومت اسلامی میں جاگیردار طبقوں کا غلبہ شروع ہوگیا تھا اور ان اصحاب دولت و ثروت طبقوں نے قرآن کریم سے براہ راست تعلق ہدایت قائم کرنے کے بجائے احادیث و فقہ اور تصوف کو دینی رہنمائی کا ماخذ قرار دینے پر اکتفا کرنے کی کوشش شروع کر دی تھی۔

کیوں کہ قرآن کریم نے مختلف پیراؤں سے دولت پرستی اور تعیش پسندی کی سخت ترین مذمت کی ہے اور دولت کے قارونی نظریے کو قوموں کی ہلاکت کا سامان قرار دیا ہے۔

شاہ ولی اللہ نے اپنی اصلاحی کتابوں میں دولت پرستی اور دولت کے ارتکاز اور احتکار کو امت کے زوال کا سبب قرار دیا ہے اور مغل حکمرانوں کی عیش پرستی پر سخت نکتہ چینی کر کے مسلمانوں کو مسلم حکومت کی بربادی سے خبردار کیا ہے۔

مولانا آزاد کی تفسیر ہو یا ان کے اصلاحی مضامین ہوں، سب میں شاہ ولی اللہ کی اصلاحی روح اور شاہ محمد اسماعیل شہید کا جذبۂ حریت کارفرما نظر آتا ہے۔

مولانا آزاد نے اپنی تفسیر کو ایک مقصدی تفسیر بنا کر پیش کیا ہے اور تفسیر کے دوسرے اعتقادی اور علمی مباحث کے لیے تفسیر البیان کا حوالہ دیا ہے۔

جمہوری نظام میں شخصیت کی اہمیت

اسلام ایک شورائی اور جدید اصطلاح میں ایک جمہوری سیاست کا مذہب ہے اور جمہوریت میں شخصیت پرستی کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے لیکن اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ اصول ومقاصد کے دائرے میں افراد کی اہمیت بھی ہر اجتماعی نظام میں اپنی جگہ اہمیت کی حامل ہے۔

مولانا نے غزوۂ احد کے بعد قرآنی تبصرہ آل عمران (۱۴۴) کی تشریح میں شخصیت پرستی کی نفی پر بڑی مُوثر بحث کی اور اسلام کے جمہوری مزاج ومذاق کی واضح تصویر پیش کی، مگر اسی کے ساتھ اپنے ایک مضمون میں دوسرے پہلو کے متعلق لکھا:

"قوموں میں جب زندگی آتی ہے تو ہزاروں افراد کے ذریعے نہیں بلکہ ہمیشہ سرچشمۂ حیات ایک یا ایک سے زیادہ چند نفوس قلیلہ ومعدیدہ ہی ہوتا ہے، اس عالم کی زندگی قوموں سے ہے مگر قوموں کی زندگی صرف اشخاص کے دم سے وابستہ ہے۔"

(صبح اُمید ۲۸۱)

ہندو مسلم تعلقات مذہب کی روشنی میں

مولانا آزاد کو اس بات کی بڑی فکر تھی کہ ہندوستان کے غیر مسلم باشندوں (ہندوؤں) کی مذہبی اور فقہی حیثیت کے بارے میں بڑی غلط فہمیاں پھیلی ہوئی ہیں اور یہ غلط فہمیاں ہندو مسلم تعلقات پر اثر انداز ہو رہی ہیں۔

چنانچہ مولانا نے معارف اعظم گڑھ کے مدیر مولانا شاہ معین الدین احمد مرحوم کو اس پر توجہ دلائی کہ وہ معارف میں اس مسئلے کی وضاحت کریں۔

شاہ صاحب نے ۱۹۶۵ء کے معارف کی کئی قسطوں میں یہ مسئلہ صاف کیا اور یہ ثابت کیا کہ عرب فاتحین اور اُن کے ہمراہ آنے والے علماء اسلام (بصری) ہندوستان کے ہندوؤں کو مشابہ

اہل کتاب قرار دیتے تھے اور ان کے ساتھ مذہبی آزادی اور سماجی تعلقات میں رواداری کی تعلیم دیتے تھے۔ البتہ ذبیحہ کی حلت اور ازدواجی تعلق قائم کرنے میں قرآنی اہل کتاب یہود و نصاریٰ کے ساتھ ہندوؤں کو شامل نہیں کرتے تھے۔

مولانا آزاد اس اہم مسئلے پر خود قلم اٹھاتے مگر حکومتی ذمے داریوں نے مولانا کو اس فرصت سے محروم کر رکھا تھا۔

عملی معاہدے کا نظریہ

مولانا آزاد موجودہ بین الاقوامی دور کے تقاضوں کو سمجھ رہے تھے اور اس دور میں اسلام کی افادیت کو تسلیم کرانے کی ضرورت کو محسوس کر رہے تھے، اور فقہ کی قدیم اصطلاحوں (حربی اور ذمی) دارالحرب اور دارالسلام) کو اسلام کی عالمی اور عالمگیر ہدایت کے پیش نظر بے ضرورت سمجھتے تھے۔

چنانچہ یہ کام خداوند عالم نے مولانا اشرف علی صاحب تھانوی سے لیا، مولانا مرحوم قدیم علماء میں مذہبی پختگی اور قدامت پسندی میں مشہور تھے۔

یہی وہ عالم تھے جنھوں نے مولانا آزاد کے اس فعل پر تنقید کی تھی کہ مولانا نے ترجمان القرآن میں ذوالقرنین کی تصویر چھاپ دی تھی، اس پر مولانا تھانوی نے اعتراض کیا اور مولانا آزاد نے ان کے اعتراض کو تسلیم کر کے وہ تصویر نکلوادی۔

مولانا تھانوی مشترک تحریک آزادی سے اختلاف کرنے والوں میں سر فہرست تھے۔ مولانا سے اللہ تعالیٰ نے یہ اجتہاد کرایا کہ جن ملکوں یا جن معاملات میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان سماجی لین دین اور معاملات میں اعتماد قائم ہے اور مسلم اور غیر مسلم لوگ آپسی اعتماد کے سبب امن و آرام سے رہتے ہیں تو یہ عملی صورت حال فقہی اصطلاح میں عملی معاہدہ ہے اور مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ دوسرے مقامات پر ہونے والے حوادث کا اپنے پڑوسی غیر مسلموں سے بدلہ لینے کی کوشش نہ کریں، یہ معاہدہ شکنی ہوگی جو اسلام میں جائز نہیں۔

مولانا کے اس اجتہاد کی بنیاد قرآن کریم اور حدیث صحیح ہے، جس کی وضاحت مولانا کے خلیفۂ ارشد مفتی اعظم پاکستان مولانا محمد شفیع صاحب نے مجالس حکیم الامت کتاب میں کی اور

وضاحت کرتے ہوئے لکھا:

پھر میں نے بھی اس اجتہاد کی دلیل صحیح بخاری کی ایک حدیث بروایت مغیرہ ابن شعبہ میں پائی اور قسطلانی شرح بخاری میں اس کی تشریح نکل آئی، وہ حدیث قدسی یہ ہے: لا تنظروا الی ذنوب العباد کانکم ارباب۔

لوگو! تم بندوں کے گناہوں کو اس طرح نہ دیکھو جیسے تم خود ان کے پروردگار ہو"

مفتی صاحب نے اس کے بعد فارسی کا یہ شعر لکھا:

گناہ آئینہ عفو و رحمت است اے شیخ — مبیں بچشم حقارت گناہ گاراں را

اے شیخ! گناہ خدائے رحمان کے عفو و کرم کا آئینہ ہے، اس کے گناہگاروں کو حقارت کی نظر سے نہ دیکھا کر۔

(مجالس حکیم الامت، ص ۸۵، مطبوعہ کراچی)

مولانا آزاد کی رجائیت پسندی اور جذبۂ اخوت انسانی آخر اس کے سوا کیا ہے؟

معاشی انصاف اور ترجمان القرآن

قرآن کریم میں سیاسی عدل اور معاشی انصاف کی جو تعلیمات موجود ہیں اور رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے جن تعلیمات پر عمل کر کے اسلامی حکومت کو ایک رفاہی حکومت اور ہر قسم کی اونچ نیچ سے (اقتصادی فرق سے سماجی بے انصافی سے) پاک صاف نظام حق کا نقشہ بنا کر پیش کیا تھا، مولانا آزاد نے متعلقہ آیات قرآنی کی تفسیر میں اس پر مکمل روشنی ڈالی ہے۔ چنانچہ سورۂ توبہ آیت کنز (۶۰) کی تفسیر دیکھنے کے قابل ہے، جس میں مولانا نے معاشی انصاف پر کھل کر بحث کی ہے۔

مولانا آزاد نے سورۂ نحل (۷۱) کی تفسیر میں مفسرین کا وہ قول اختیار کیا جس سے قرآن کریم کے معاشی انصاف کے نظریے پر روشنی پڑتی ہے اور بعض علماء کو اس تشریح میں کیمونزم کی تائید نظر آئی ہے، حالانکہ مولانا نے علماء سلف ہی کے ایک تاویلی قول پر آیت کی تفسیر کی ہے۔ ●●

ابوالکلام آزاد کا تصوّرِ دین

زبیر شاداب خاں

مفکر دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جو اپنے ماضی کے علمی اور تہذیبی سرمائے کو دریافت کرتے اور مناسب ترتیب کے ساتھ اپنے عہد کے لوگوں کے سامنے پیش کردیتے ہیں۔ دوسرے وہ جو اس سرمائے کی محض دریافت و ترتیب پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اسے اپنے عہد کی ضروریات کے لیے استعمال بھی کرنا چاہتے ہیں۔ دونوں قسم کے مفکر علیحدہ نوعیت کی اہمیت رکھتے ہیں۔ مولانا ابوالکلام آزاد کا تعلق دوسری قسم کے عالموں اور مفکروں سے ہے۔ مولوی عبدالرزاق ملیح آبادی کے اس سوال پر کہ ان کے مذہبی خیالات میں انقلاب کیونکر ہوگیا۔ مولانا آزاد نے جواب دیا:

> "آپ کا یہ سوال میرے لیے سب سے زیادہ اہم ہے۔ میں پیدائشی طور پر مسلمان ہوں، لیکن آپ یہ سن کر تعجب کریں گے کہ پیدائشی اور خاندانی ورثے میں مجھے جو مذہب ملا تھا اس پر قانع نہیں رہا اور جونہی مجھ میں اتنی طاقت پیدا ہوئی کہ کسی چیز کو اپنے سے الگ کروں، میں نے اُسے الگ کردیا اور پھر ایک خالی دل و دماغ لے کر طلب و جستجو میں نکلا۔"[1]

آزاد کے اسلام کا روپ کیسا تھا، اس کا اندازہ کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم ان کی "طلب و جستجو" کے دور پر ایک نظر ڈالیں۔ مولانا آزاد کے بیان کے مطابق یہ دور چودہ سال کی عمر ۱۹۰۲ء سے بائیس سال کی عمر ۱۹۱۰ء تک رہا۔۔۔ یعنی الہلال کے آغاز سے پہلے تک۔[2]

مولانا آزاد کا کہنا ہے کہ دورِ جستجو میں وہ تین سوالات پر غور کر رہے تھے:

(۱) کیا خدا کا کوئی وجود ہے؟

(۲) اگر خدا ہے تو مذاہب میں اختلاف کیوں ہے؟ حقیقت ایک ہی ہو سکتی ہے۔ اگر مذہب ہدایت اور امن کے لیے ہے تو پھر یہی مذاہب جھگڑوں اور خوں ریزیوں کا سبب کیوں ہیں؟

(۳) خود کسی ایک مذہب کے ماننے والے بھی مختلف باہم مخالف گروہوں میں کیوں بٹے ہوئے ہیں؟ ایک کیوں حق پر ہے، دوسرا کیوں نہیں؟

یہاں یہ نکتہ یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس "دورِ طلب و جستجو" ہی میں مولانا ادیان کے جواز اور اُن کے تقابل کو اپنی مذہبی فکر کا نقطۂ آغاز قرار دے چکے تھے اور یہ فیصلہ الہلالی دور سے پہلے ہی کر چکے تھے۔ ان سوالوں کا جواب انھوں نے مختلف مذاہب کی مقدس کتابوں میں تلاش کیا۔ ان مذاہب کے عالموں اور ناستکوں سے بھی بحثیں کیں۔ جدید فلسفے اور سائنسی نظریات سے واقفیت حاصل کی۔ دراصل مولانا آزاد ایک نہایت قدامت پرست، پیر گھرانے سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے والد اور بڑے بھائی دونوں عقائد کے معاملے میں انتہائی روایت پرست اور سخت گیر تھے۔ مولانا آزاد آزاد مزاج تھے اور انھوں نے ان پابندیوں کو قبول کرنے سے انکار کر دیا اور روایتی تقلید کے بجائے اپنے مطالعے، اپنی فہم اور اپنے وجدان کے مطابق قرآن کو سمجھنے کی کوشش کی۔ کہتے ہیں:

"دراصل میں خود اپنے باپ کا باغی تھا، والد مرحوم بہت بڑے پیر تھے۔ جمود و تقلید پیری مریدی اور متعلقہ رسوم و عوائد میں اس قدر متشدد تھے کہ دُنیا بھر کے مسلمانوں کی تعداد صرف ڈھائی عدد بتایا کرتے تھے۔ میرے ذہن و دل کے لیے یہ ماحول ناقابلِ برداشت تھا اور جب والد سے ذہنی کش مکش آخری حد تک پہنچ گئی تو میں نے جلاوطنی اختیار کر لی۔"[۲]

ورثے میں ملی ہوئی عقائد کی تعبیرات سے خود کو الگ کرنا شاید ذہنی اور جذباتی اذیت سے گزرنا ہے۔ مولانا اس اذیت سے گزرے اور کامیاب گزرے۔ انھیں اسلام ملا۔ ایک جگہ فرماتے ہیں:

"بلاشبہ یہ اسلام ہے۔ لیکن وہ اسلام نہیں ہے جو محض رسوم و تقلید

کا مجموعہ تھا اور مجھے پیدائشی ورثے میں ملا تھا۔ میں اب اس لیے مسلمان
نہیں ہوں کہ مجھے خاندانی طور پر ایسا ہی ہونا چاہیے بلکہ اس لیے ہوں کہ
میں نے اپنی طلب و جستجو سے اس کا سراغ پایا ہے۔"[۴]

طلب و جستجو کے دور میں خود ہی کے بیان کے مطابق انھوں نے جو کچھ لکھا اس کے موضوعات چند یہ ہیں:

غزالی، حقیقت معجزات، رسالہ اسلامی توحید اور مذہب عالم، محمد عبدہ، قانونِ نشو ونما اور قرآن، القول الثابت (موضوع مذہب اور عقل) اتحاف الخلف (موضوع مذہب و عقل کے حدود)، البرہان (موضوع اسلام، شک، یقین)، الدین الخالص (اسلام)، الحرب فی الاسلام، سیرۃ ابن تیمیہ، جدید علم کلام کی ضرورت، العلوم الجدیدہ والاسلام وغیرہ۔[۵]

یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس دور میں انھوں نے مذہب پر جو مضامین لکھنے کی خبر دی ہے وہ مضامین اسلام کی صداقت ثابت کرنے کے لیے لکھے گئے ہیں، سائنس یا فلسفے کی نہیں۔ بہر حال اتنی بات تو واضح ہو کر سامنے آئی ہے کہ مولانا آزاد اپنے ابتدائی دور ہی میں تقلید کی زنجیروں سے آزاد ہو گئے تھے۔ انھوں نے طے کر لیا تھا کہ وہ خود مشاہدہ کریں گے، تجربہ کریں گے اور اپنے نتائج خود اخذ کریں گے اور مولانا نے اس کا ثبوت دورِ طلب و جستجو کے مضامین الہلال، البلاغ، مسئلہ خلافت، اسلام کا نظریۂ جنگ، دعوتِ حق، قرآن کا قانونِ عروج و زوال اور ترجمان القرآن وغیرہ میں دیا۔

"ہجر و وصال" میں شامل مضمون کے آغاز میں الہلال کے متعلق لکھتے ہیں:

"الہلال بھی ایک دعوت ہے، جس کے تمام اغراض و مقاصد اور اصول و فروع کا نقطۂ وحید صرف اس دینِ الٰہی کی دعوت کی تجدید اور اس کے اصولِ بنیادی، الامر بالمعروف والنّہی عن المنکر کو زندہ کرنا ہے۔"[۶]

اسی مضمون میں آگے چل کر مولانا کا ارشاد ہے:

"یہی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے جس کو قرآنِ کریم "جہاد فی سبیل اللہ" کے جامع و مانع لقب سے یاد کرتا ہے اور اس کو قیام

اسلام کا مقصد اصلی اور مسلمانوں کے تمام اعمال و عبادات کا مبدار حقیقی قرار دیتا ہے"[۷]

مضامینِ ابوالکلام آزاد میں اس جہاد کی تشریح کچھ اس طرح دیکھنے کو ملتی ہے :

"مسلمانوں کا سرمایۂ زندگی کا یہی فرض ہے، وہ دنیا میں اس لیے کھڑے کیے گئے ہیں کہ خیر کی طرف داعی ہوتے ہیں، نیکی کا حکم دیتے ہیں اور برائی کو جہاں کہیں دیکھتے ہیں اپنے تئیں اس کا ذمے دار سمجھ کر روکتے ہیں"[۸]

مولانا آزاد نے "امر بالمعروف اور نہی عن المنکر" کا وسیع، واضح اور موثر طریقہ تجویز کیا۔ اس طریقے کے الفاظ و معانی قرآنی آیتوں سے ماخوذ ہیں اور اس موضوع پر اسی عنوان سے لکھا ہوا مولانا کا مضمون متعدد مجموعوں میں موجود ہے۔ مولانا کے اس خیال کے متعلق پروفیسر عبدالمغنی کا کہنا ہے :

"امر بالمعروف اور نہی عن المنکر" فلسفۂ احتساب" پر مبنی ہے جسے اقبال نے "احتسابِ کائنات" کہا ہے اور اسے مومن کا دین قرار دیا ہے۔ یہ تصور مسلمانوں کی ایک تبلیغی ملت Missionery Community ہونے کی دلیل ہے اور اپنے اسی تبلیغی کردار کی بدولت امتِ مسلمہ دنیا کی قیادت کے منصب پر فائز کی گئی، قرآن سے اسے "امتِ وسط" کا لقب دیا اور" شہدار علی الناس" بتایا یعنی کائنات میں مردِ مومن حیات کے توازن کا بنیادی عنصر اور عامل ہے"[۹]

الہلال کی مقبولیت بڑھی تو ایک صاحب نے مولانا آزاد کو خط لکھا کہ سیاسی مباحث مذہبی تعلیم سے الگ ہونے چاہئیں۔ مولانا نے اس کے جواب میں لکھا :

"جناب اس بنیادی اصول کو چھیڑ دیا، جس پر ہم الہلال کی پوری عمارت کھڑی کرنا چاہتے ہیں۔ آپ کہیں کہ محراب خوش نما نہیں تو ممکن ہے کہ ہم بدل دیں، لیکن اگر آپ کی خواہش ہے کہ بنیاد کا پتھر بدل دیا

جائے تو معاف فرمائیے اس کی تعمیل سے مجبور ہیں۔ انسانی اعمال کی
خواہ کوئی شاخ ہو، ہم تو اسے مذہب کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ ہمارے
پاس اگر کچھ ہے تو قرآن ہی ہے، اس کے سوا ہم اور کچھ نہیں جانتے۔
ساری دنیا کی طرف سے ہماری آنکھیں بند ہیں اور تمام آوازوں
سے کان بہرے ہیں۔ اگر دیکھنے کے لیے روشنی کی ضرورت ہے تو
یقین کیجیے کہ ہمارے پاس تو سراج منیر کی بخشی ہوئی ایک ہی روشنی
ہے، اس سے ہٹا دیجیے گا تو بالکل اندھے ہو جائیں گے"۔[۱۰۱]

قرآن خود کہتا ہے:

کتاب انزلنٰہ الیک لتخرج الناس من الظلمات
الی النور (۱۴-۱)

(قرآن ایک کتاب ہے جو تم پر نازل کی گئی ہے اس لیے کہ انسان کو
تاریکی سے نکالے اور روشنی میں لائے)

قرآن کے علاوہ کسی اور تعلیم گاہ سے حاصل کیے گئے خیال کو مولانا کفر صریح مانتے تھے اور افسوس ظاہر کرتے تھے کہ ہندوستانی مسلمان قرآن اور اسلام کی اصل عظمت سے آگاہ نہیں ہیں۔
ما قدروا اللہ حق قدرہٖ

پھر اسی خیال کو ایک مضمون میں تفصیل کے ساتھ کچھ یوں واضح کیا:

"ہم نے تو اپنے پولیٹیکل خیالات بھی مذہب ہی سے سیکھے ہیں، وہ مذہبی
رنگ ہی میں نہیں بلکہ مذہب کے پیدا کیے ہوئے ہیں۔ اسلام انسان
کے لیے ایک جامع اور اکمل قانون لے کر آیا اور انسانی اعمال کا
کوئی مناقشہ ایسا نہیں جس کے لیے وہ حکم نہ ہو، وہ اپنی توحید کی تعلیم
میں نہایت غیور ہے اور کبھی پسند نہیں کرتا کہ اس کی چوکھٹ پر جھکنے
والے کسی دوسرے دروازے کے سائل بنیں، مسلمانوں کی اخلاقی زندگی
ہو یا علمی، سیاسی ہو یا معاشرتی، دینی ہو یا دُنیاوی، حاکمانہ ہو

محکومانہ' وہ زندگی کے لیے ایک اکمل ترین قانون اپنے اندر رکھتا ہے۔"

مولانا کے اس خیال کی صداقت کا اندازہ اسلام کی عالمگیر حیثیت سے لگایا جا سکتا ہے۔ وہ خدا کی آواز اور اس کی تعلیم گاہ خدا کا حلقۂ درس ہے جس نے خدا کے ہاتھ پر ہاتھ رکھ دیا وہ پھر کسی انسانی دستگیری کا محتاج نہیں، یہی وجہ ہے کہ قرآن نے ہر جگہ اپنے تئیں امام مبین، حق الیقین، نور و کتاب مبین، تبیانا لکل شیٔ، بصائر للناس، ہادی واہدی الی السبیل، جامع اضراب و امثال، بلاغ للناس، حادی بحر و بر اور اسی طرح کے ناموں سے یاد کیا ہے۔ اکثر موقعوں پر کہا کہ وہ ایک روشنی ہے۔ روشنی جب نکلتی ہے تو ہر طرح کی تاریکی دور ہو جاتی ہے، خواہ مذہبی گمراہیوں کی ہو، خواہ سیاسی۔ قرآن نے خود اپنی زبان سے اپنی نسبت ایسا دعویٰ کیا ہے:

"قد جاء کم من اللہ نور وکتٰب مبین یھدی بہ اللہ
من اتبع رضوانہ سبل السلام ویخرجھم من الظلمٰت
الی النور باذنہ ولیھدیھم الی صراط مستقیم (۱۵:۵)

اس آیت میں قرآن کو سبل اسلام کے لیے ہادی بتلایا کہ وہ سلامتی کی تمام راہوں کی طرف راہنمائی کرتا ہے اور اگر آپ کے سامنے پولیٹیکل اعمال کی بھی کوئی راہ ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کی سلامتی آپ کو قرآن سے نہ ملے۔ پھر کہا کہ وہ انسان کو تمام گمراہیوں کی تاریکی سے نکال کر ہدایت کی روشنی میں لاتی ہے اور ہم دیکھ رہے ہیں کہ ہماری پولیٹیکل گمراہیاں صرف اس لیے ہیں کہ ہم نے قرآن کے دست رہنما کو اپنا ہاتھ سپرد نہیں کیا' ورنہ تاریکی کی جگہ آج ہمارے چاروں طرف روشنی ہوتی۔ آخر میں کہہ دیا کہ وہ "صراطِ مستقیم" پر لے جانے والی ہے اور صراطِ مستقیم کی اصطلاح قرآن کی زبان میں ایسی جامع ہے کہ ساری دنیا اسی کے اندر سمجھیے۔

اسی طرح سورۂ یوسف کے آخری رکوع میں فرمایا:

ما کان حدیثاً یفتریٰ ولٰکن تصدیق الذی بین یدیہ
وتفصیل کل شیٔ وھدی ورحمۃ لقوم یومنون ط (۱۲: ۱۱۱)
(قرآن کوئی بنائی ہوئی بات نہیں ہے بلکہ جو صداقتیں اس سے پہلے
کی موجود ہیں ان کی تصدیق کرتا ہے اور اس میں اربابِ ایمان کے لیے

ہر چیز کا تفصیلی بیان اور ہدایت و رحمت ہے۔)

اس آیت اور اس طرح کی دیگر آیات کا دعویٰ بالکل صاف ہے کہ وہ ہر طرح کی تعلیمات کے لیے اپنے تئیں ایک کامل معلّم ظاہر کرتا ہے۔ پھر اس کی تعلیم صاف اور غیر پیچیدہ ہے، شرط یہ ہے کہ اسی پر تدبّر اور تفکر کیا جائے۔ قرآن خود فرماتا ہے:

الحمد للہ الذی انزل علی عبدہ الکتاب ولم یجعل
لہ عوجاط (۱۸:۱)

(تمام تعریفیں اس خدا کے لیے ہیں جس نے اپنے بندے پر قرآن اُتارا
اور اس میں کسی طرح کی پیچیدگی نہ رکھی۔)

پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ اس کے پیرو اپنی زندگی کے ایک ضروری شعبے یعنی سیاست بلکہ سیاسی اعمال کے لیے دوسروں کے دروازوں کے سائل بنیں۔ حالانکہ خود قرآن ان کے پاس ایک حکم اور ایک امام مبین ہے۔

وکل شیٔ احصینہ فی امام مبین (۳۶:۱۲)

(اور ہر شے کو ہم نے کتابِ واضح (قرآن) میں جمع کردیا ہے۔)

دوسری جگہ اس کو تمام امور کے لیے قولِ فیصل بیان کیا:

انہ لقول فیصل وما ھو بالھزل (۸۶:۱۳)

(بے شک یہ قرآن ایک قولِ فیصل ہے، تمام اختلافات و اعمال کے
لیے اور کوئی بے معنی و فضول بات نہیں۔)

مسلمانوں کی ساری مصیبتیں صرف غفلت کا نتیجہ ہیں کہ انھوں نے اس الٰہی تعلیم گاہ کو چھوڑ دیا اور سمجھنے لگے کہ صرف روزہ و نماز کے مسائل کے لیے اس کی طرف نظر اٹھانے کی ضرورت ہے ورنہ اپنے تعلیمی، تمدّنی اور سیاسی اعمال سے اسے کیا سروکار؟ مولانا الہلال کے اغراض و مقاصد بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ہم بالاختصار عرض کردیتے ہیں کہ الہلال کا مقصدِ اصلی اس کے سوا کچھ
نہیں کہ وہ مسلمانوں کو ان کے تمام اعمال و معتقدات میں صرف کتاب اللہ

اور سنتِ رسول پر عمل کرنے کی دعوت دیتا ہے اور خواہ تعلیمی مسائل ہوں
خواہ تمدّنی، خواہ سیاسی ہوں خواہ اور۔"

انھوں نے قرآن کریم ہی کی روشنی میں الہلال میں مسلسل مذہبی مضامین لکھے اور مسلمانوں کو انتہائی موثر اور دلچسپ انداز میں تلقین کی کہ نیکی کے سامنے جس قدر عاجز ہو اتنا ہی بدی کے آگے مغرور و سخت ہو۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ خدا نے جہاں امر بالمعروف کا ذکر کیا ہے وہاں ساتھ ہی ایمان باللہ کا بھی نام لیا ہے :

کنتم خیر امۃ اخرجت للناس تامرون بالمعروف و
تنھون عن المنکر و تومنون باللہ۔
(تم تمام اُمتوں میں بہتر اُمت ہو کہ نیک کاموں کا حکم دیتے ہو اور بُرائی
سے روکتے ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔)

یہ اس لیے کہ امر بالمعروف کا فرض بغیر کامل ایمان باللہ کے ادا نہیں ہو سکتا، ایک انسان جو ہوائے نفس میں گرفتار درہم و دینار کو پوجتا ہے۔ لذتِ نفس اور عیشِ دُنیوی کو اپنا قبلہ بنا لیتا ہے اور دُنیوی رسوم و عزت کو اپنا معبود سمجھتا ہے، ممکن نہیں کہ اپنے اندر نیکی کے حکم اور بدی کی روک کی طاقت پا سکے، وہ شرک ہے، گو زبان سے دعویٰ ایمان کرتا ہو مگر ایمان کی حلاوت کبھی اس کو چکھنا بھی نصیب نہیں ہوئی۔

وما یومن اکثرھم باللہ الا وھم مشرکون ؎
(اُن میں اکثر ایسے ہیں گو ایمان کا دعویٰ کرتے ہیں مگر فی الحقیقت
مبتلائے شرک ہیں۔)

اسی طرح مولانا نے مسلمانوں کو ان کی عظمت و رفعت اور بلندی و امتیاز کا اندازہ قرآن کی روشنی میں کرایا۔ الہلال کے صفحات قرآن کریم کے زرّیں خیالات سے بھرے پڑے ہیں۔

یاایھا الذین آمنوا ان تتقوا اللہ یجعل لکم فرقانا ؎
(مسلمانو! اگر تم خدا سے ڈرتے رہے اور اس کے احکام سے سرتابی
نہیں کی تو وہ تمام عالم میں تمھارے لیے ایک امتیاز پیدا کر دے گا۔)

اور اب ماتم ہے تو اسی قرآن کی اس پیشین گوئی کے ظہور کا :

اور جس نے ہمارے ذکر سے روگردانی کی اس کی زندگی دنیا میں تنگ
ہو جائے گی۔[۱۳]

انسانی قلوب کی حیات و ممات اور قوموں کی اخلاقی زندگی اور موت کا بھی یہی حال ہے۔ مایوسیاں جب حد درجے تک پہنچ جاتی ہیں اور انسانی سعی، امید کی کوئی راہ اپنے سامنے نہیں دیکھتی تو وہ خدا جو انسانوں کی جسمانی زندگی کے لیے اپنے آسمان کو حکم دیتا ہے کہ بارانِ رحمت کا دروازہ کھول دے۔ ضروری ہے کہ انسان کی قلبی زندگی کے لیے بھی اپنے ملائکہ رحمت کو بھیج دے تاکہ پیغامِ امید سے مُردہ دلوں میں زندگی کی حرکت پیدا کردیں۔ مولانا آزاد نے اپنے مذہبی خیالات سیاسی، سماجی، اصلاحی غرضکہ زندگی کے ہر شعبے میں ایک بے مثل نگینے کی مانند جڑ دیے ہیں۔ "القسطاس المستقیم"، "الجہاد فی الاسلام"، "معجزہ و خوارق"، "لاتلقوا بایدیکم الی التھلکہ"، "کشف معانی سے قرآن کا مدعا کیا ہے؟" "مسجدِ اسلامیہ اور خطباتِ سیاسیہ"، "فاتحہ البلاغ" اور اسی قسم کے ان گنت مضامین دینِ اسلام بالخصوص قرآن کے زرّین خیالات سے مزیّن ہیں جن میں ماضی کی روداد بھی ہے۔ حال کا پس منظر بھی اور مستقبل کا مناسب انتخاب بھی۔ ہر چند کہ مولانا نے اپنے تمام خیالات کا اظہار قرآن و احادیث کی روشنی میں، دین کی حدود میں رہ کر کیا ہے لیکن ان میں زندگی کا ہر شعبہ، ہر مسئلہ، ہر عمل، ہر علم گویا کہ دنیا کی تمام فکریں جدید سے جدید تر پیرائے میں دیکھنے کو ملتے ہیں۔ "القسطاس المستقیم" کے دوسرے نمبر کے آخر میں لکھا ہے کہ اگر مسلمان اپنی پولٹیکل جدوجہد کو ایک مذہبی حکم کجھ کر اختیار کریں تو اسلام کے خوارق سے بعید نہیں کہ وہ ان کو ان موانعِ راہ سے بالکل محفوظ کردے اور اس امن و سکون کے ساتھ راہ سے گزر جائیں کہ سیاسی جدوجہد کے کلیات میں ان کا وجود ایک مثال مستثنیٰ ہو۔[۱۵] اسی طرح "الجہاد فی الاسلام" کے عنوان سے چھ نمبروں میں ایک مضمون لکھا جو انگریزوں کے خلاف مسلمانوں کو ابھارنے کے لیے لکھا گیا تھا اور قرآنی آیتوں سے ثابت کیا کہ اسلام اور جہاد ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں اور ایک ہی معنی کے دو مترادف الفاظ ہیں۔ اسلام کے معنی جہاد ہیں اور جہاد کے معنی اسلام۔ پس کوئی ہستی مسلم نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ مجاہد نہ ہو اور کوئی مجاہد ہو نہیں سکتا جب تک کہ وہ مسلم نہ ہو۔ اسلام کی لذّت اس بدبخت کے لیے حرام ہے جس کا ذوقِ ایمانی لذتِ

جہاد سے محروم ہو[۱۵]۔ ایک مضمون "البصائر" مسلمانوں کو خواب غفلت سے بیدار کرنے کے لیے لکھا جس کے نیچے یہ آیت لکھی:

هٰذا بصائر للناس وهدیٰ ورحمة لقوم یوقنون (۴۵ : ۱۹)

اس میں قرآنی آیتوں کے حوالے دے کر آخر میں لکھا کر اگر سنبھلنا چاہتے ہو تو ایک ہی ہاتھ ہے جو تمھیں سنبھال سکتا ہے، محض انجمنوں کا قائم کرنا، ممبری کے نام سے ایک گروہ جمع کرلینا اور صرف روپیے کی کسی بڑی مقدار کی فراہمی پر بھروسہ کرلینا غفلت کے بعد دوسری غفلت ہے جو تمھیں بستر ضلالت پر ڈال دے گی اور آخری وقت عمل ہاتھ سے نکل جائے گا۔ ایک ہی وسیلۂ فوز و فتح، اے دنیا میں تبدیلی چاہنے والو یہ ہے کہ اپنے اندر تبدیلی پیدا کرو اور احکامِ الٰہی کے اعتقاد و عمل کا عہد واثق کرکے اٹھ کھڑے ہو، توبہ کرو، توبہ کرو کہ تمھارے تمام دکھ کی دوا صرف توبہ ہی ہے، خدا کے آگے جھکو اور اس کو پیار کرو.....!

۱۹۱۳ء کے وسط سے الہلال کے دائرۂ تحریر میں ہندوستان کے مشہور و معروف اہلِ قلم شامل ہو گئے اور الہلال ہی کے خاص اسلوب میں مضامین لکھنے لگے لیکن ان کے نام مضامین کے ساتھ نہ ہوتے، اس لیے الہلال کے ان پرچوں سے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ کون سا مضمون کس کا ہے۔ پھر بھی مولانا آزاد کا خاص طرزِ تحریر اور اندازِ فکر سے ان کے مضامین کا بخوبی اندازہ ہوجاتا ہے۔ ایک مضمون لا تلقوا بایدیکم الی التھلکہ کے عنوان سے ہے جس میں قرآنی آیتوں اور ان کی تفسیر سے یہ بتایا گیا ہے کہ مسلمانوں میں اسلام کی بو باقی ہے تو خدا ان کی مدد کرے گا۔ یہ امداد فرشتوں کی صورت میں بھی نازل ہوسکتی ہے خواہ یہ فرشتے عام مفسرین کی رائے کے مطابق سچ مچ کے فرشتے ہوں یا مشہور مفسر ابوبکر اصم کے انکار کو تسلیم کرتے ہوئے ان کو روحانی تسلی و اطمینانِ قلب کا مترادف سمجھا جائے[۱۶]۔ ان کا ایک مضمون "مسجدِ اسلامیہ اور خطباتِ سیاسیہ" کے عنوان سے ہے جو انجمنِ اسلامیہ لاہور کے ایک ریزولیوشن (Resolution) کے سلسلے میں لکھا گیا ہے۔ یہ مضمون الہلال کی پانچ اشاعتوں میں ختم ہوا۔ اس میں اسلام میں مساجد کی دینی حقیقت پر بڑا عالمانہ اور نہایت بصیرت افروز تبصرہ ہے۔

الہلال کی اور اشاعتوں اور اسی طرح البلاغ میں اُن کے مذہبی مضامین شائع ہوئے

جن کو پڑھ کر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن کی آیتوں کے ذریعے شعلے چمکا سکتے تھے ۔ دراصل مولانا کو قوتِ تحریر وہبی طور پر حاصل تھی، اس لیے قرآنی آیتوں کو اپنے قلم سے ایمانی حرارت کی چنگاریاں بھی بنا سکتے تھے ۔ پھر ضرورت ہوئی تو انہی آیتوں سے اپنے خیالات کے چاند کی چاندنی کی ٹھنڈک بھی پہنچا سکتے تھے۔ اُن کی تحریر کا یہ اعجاز تھا کہ وہ صلوٰۃ، صوم اور حج پر مضامین لکھتے تو انہی قرآنی آیتوں کا ذکر کرتے جن کا دوسرے علمار برابر استعمال کرتے رہے ہیں لیکن اُن کا امتیاز یہ ہے کہ انہی آیتوں کو اپنی تحریروں میں اس خوش سلیقگی سے سجادیتے کہ معلوم ہوتا کہ ابھی ابھی یہ آیتیں اُن کے ہی مضمون کے لیے نازل ہوئی ہیں اور یہ صدائے ربّانی بن کر گونج رہی ہیں۔ وہ جس مسئلے پر لکھتے خواہ جنوبی افریقہ کا معاملہ ہو، بلقان اور طرابلس کی جنگ کی تفصیل ہو، آئرلینڈ کے ہوم رول کا مسئلہ ہو، الہلال کے شذرات ہوں یا اس کا مقالۂ افتتاحیہ ہو، اس کے افکار و حوادث ہوں، اس کے فکاہات ہوں، اس کا مذاکرۂ علمیہ ہو، اس کے دقائق و حقائق ہوں، اس کے شئونِ داخلیہ یا المراسلات والمناظرہ ہوں، شئونِ عثمانیہ یا عبر و بصائر ہوں، یا سیاسی مضامین ہی کیوں نہ ہوں، ان میں قرآنی کا چمنستان اور سنبلستان آباد کر دیتے ۔ کبھی تو قرآنی آیتوں کی سُرخی ہی قائم کر دیتے، کبھی قرآنی الفاظ ہی کو عنوان بنا دیتے، کبھی مضمون کے شروع میں قرآن کی کوئی لمبی سورت نقل کر کے ناظرین کے ذہن کو آمادہ کرتے کہ جو کچھ وہ لکھیں گے اس کو صحیح اس لیے مان لیا جائے کہ وہ سب قرآنی احکام کے مطابق ہیں، ان کی بڑی آواز تھی کہ وہ "حزب اللہ" قائم کریں۔ اس لیے "الدار والدوار" کے عنوان سے کئی قسطوں میں ایک مضمون لکھا جس میں وہ لکھتے ہیں :

> "میں کہتا ہوں اور فرق تا بقدم ایک صدائے ربّانی بن کر کہتا ہوں ۔۔۔۔ مگر ایک ہی تحریک حق و صداقت جو مسلمانوں کو اُن کی حیاتِ انفرادی و ملی کی ہر شاخ میں مسلمان بننے کی دعوت دے اور اپنی اس آواز کو ان کے تمام صغار و کبار، رجال و اناث، اعالی و ادنیٰ، شہری و دیہاتی، عوام و خواص غرضکہ ہر فرد ملت کے دل و جگر میں اتار دے کہ اے وہ لوگو کہ ایمان اور اسلام کے مدعی ہو، صرف دعویٰ کافی نہیں، اگر زندگی چاہتے ہو تو اسلام میں پورے پورے

آجاؤ اور شیطان کے قدم بہ قدم نہ چلو، وہ انسانی ہدایت اور ارتقاء و عروج کا ایک بالکل کھلا دشمن ہے۔" (۲: ۳۶)[۱۵۱]

پھر "الا ان حزب اللّٰہ ھم الغالبون" کے عنوان سے ایک مضمون لکھا جس کی ابتدا انھوں نے قرآنی آیتوں سے کی اور اس کو سمجھانے کے لیے اس کا ترجمہ اس طرح کیا :

"اے مسلمانو! تمھارا دوست اللہ ہے، اس کا رسول اور وہ لوگ جو اللہ اور رسول پر ایمان لا چکے ہیں جو صلوٰۃ الٰہی کو دنیا میں قائم کرتے، اس کی راہ میں اپنے مال کو صرف کرتے اور سب سے زیادہ یہ کہ ہر وقت اللہ اور اس کے حکموں کے آگے جھکے رہتے ہیں۔ پس جو شخص اللہ، اللہ کے رسول اور صاحبانِ ایمان کا ساتھی ہو کر رہے گا تو یقین کرو کہ وہ 'حزب اللہ' میں ہے اور حزب الشیاطین کے مقابلے میں حزب اللہ کا بول بالا ہونے والا ہے۔"[۱۵۲]

مولانا کی آواز تھی کہ وہ حزب اللہ بنا کر اس میں ایسے لوگوں کو شامل کریں جو ہر جگہ پہنچ کر قرآن کریم کا درس دیں، حدیثِ نبوی کی تعلیمات بیان کریں، عام دینی مسائل سے لوگوں کو باخبر کریں، تعلیم یافتہ طبقے کے مذہبی شکوک اور ملحدانہ خیالات کی اصلاح کریں۔ عام مجلسوں، انجمنوں اور مسجدوں میں ایک واعظ کی طرح جائیں، ذکر، میلاد کی مجلسوں میں مولود پڑھیں اور موقع پر لوگوں کو اللہ کی طرف بلائیں۔ مساجد کی جماعت و جمعہ کا صحیح و شرعی انتظام کرنا اور اسلام سے ہر طرح کے فوائد و نتائج حاصل کرنا اُن کا بہت بڑا کام ہوگا۔ یاد رہے کہ ہندوستان کی مذہبی اور تہذیبی تکثیر نے مولانا آزاد کو مائل کیا کہ وہ مُسلم اور غیر مُسلم دونوں کے امتیازات سے بالاتر ہو کر انسانی سطح پر قرآن کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کریں۔ لہٰذا ان کی فکر نے ایک نیا راستہ اختیار کیا اور 'تبدیلی' کے تصور کے تحت وہ فکرِ اسلامی میں تاسیس نہیں بلکہ تجدید چاہتے ہیں۔ یعنی صحیح اسلامی اصول (جو موجود ہیں) دوبارہ اختیار کیے جائیں اور الہلال میں کیے گئے اس تجزیے میں وہ مجوزہ 'حزب اللہ' کا مقصد بھی یہی قرار دیتے ہیں۔ تاسیس اور تجدید کے امتیاز کی مزید وضاحت ہوگی جب ہم مولانا آزاد کے 'وحدتِ دین' کے تصور کو سمجھنے کی کوشش کریں کیونکہ مولانا کے تمام تصورات میں غالباً

'وحدتِ دین' سب سے نزاعی تصوّر ہے۔

ہر چند کہ آزاد نے 'وحدتِ دین' کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ 'وحدتِ ادیان' کی نہیں۔ اس بات کی وضاحت اس لیے ضروری ہے کیونکہ عام طور پر ان دونوں اصطلاحوں کو ہم معنی سمجھا جاتا ہے۔ حالانکہ دونوں اصطلاحوں سے برآمد نتائج ایک دوسرے سے نہ صرف مختلف ہیں بلکہ باہم متصادم بھی ہیں۔ 'وحدتِ دین' کا مطلب یہ ہے کہ موجودہ تمام مذاہب اپنا علیحدہ وجود رکھتے ہیں اس کے باوجود سب کا بنیادی پیغام ایک ہی ہے 'وحدتِ ادیان' سے مراد تمام مذاہب کا ایک ہونا ہے اس تصوّر سے انھوں نے تفسیر سورۂ فاتحہ میں 'الہدیٰ' کے عنوان کے تحت بحث کی ہے۔ اس موقف کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) ہر مذہبی نظام کے دو حصّے ہیں۔ دین اور شرع (یہاں مولانا اصطلاح 'مذہب' اردو معنوں میں استعمال کر رہے ہیں۔)

(۲) دین ہر عہد میں ایک رہتا ہے جب کہ شرع زمان و مکان کے تغیر کے ساتھ بدلتی جاتی ہے۔ یہاں مولانا حضرت شاہ ولی اللہ کے نظریے سے متاثر ہیں۔

(۳) دین کی ہدایت عالمگیر ہے اور ایک ہی ہے۔ تمام مذاہب نے اسی دین کی تعلیم دی ہے۔ دین دو عقائد پر مبنی ہے۔ توحید اور عمل صالح۔

(۴) خدا نے ہر جگہ، ہر گروہ انسانی میں اپنے رسول بھیجے۔ ان سب نے یہی 'دین' لوگوں تک پہنچایا یعنی یہ کہ نوعِ انسانی کے لیے دینِ الٰہی ایک ہی ہے، البتہ پیروانِ مذاہب نے دین کی وحدت اور عالمگیر حقیقت کو ضائع کرکے بہت سے متصادم مخالف جتھے بنائے ہیں۔

(۵) چونکہ تمام مذاہب کا دین ایک ہی ہے اور تمام مذاہب کے پیرو سچائی سے منحرف ہو گئے ہیں اس لیے ضروری ہے کہ سب کو ان کی گم شدہ سچائی پر از سرِ نو جمع کیا جائے۔

(۶) قرآن کسی "نئی مذہبی گروہ بندی" کی دعوت نہیں دیتا بلکہ چاہتا ہے کہ تمام مذہبی گروہ بندیوں کی جنگ و نزاع سے دُنیا کو نجات دلائے.... اور سب کو اسی ایک

راہ پر جمع کردے جو سب کی مشترک اور متفقہ راہ ہے۔ جہاں تک اختلاف مذاہب کا
مسئلہ ہے یہ احوال کے سبب قدرتاً ایک دوسرے سے ظواہر میں مختلف ہوتے کیسے
ہیں جو اصل میں کبھی ایک دوسرے سے الگ نہ ہوئے اور ایک تعلیم پر متفق رہے
یعنی "ان عبد اللّٰہ ربی وربکم فاعبدوہ - ھٰذا صراط مستقیم"
اصل اسلام بھی صرف یہی ہے کہ سچائی جہاں اور جس شکل میں آئی ہو اسے تسلیم کرو، خدا کی
فرماں برداری اور نیک کام کرو۔ یہ خدا پرستی بھی کچھ خدا کے فائدے کے لیے نہیں۔ اسے اور اس کی
صفات کو ماننے میں تم خود اپنے آپ کو بلند تر کرتے رہتے ہو، "تخلقوا باخلاق اللّٰہ" کا فلسفہ بھی
یہی ہے اور یہ امر کہ تم مرنے کے بعد ہمیشہ کے لیے ختم نہیں ہو جاتے، یہ بھی تمھاری شخصیت کی پاسبانی
اور تمھاری عظمت کی امانت کا ایک عقیدہ ہے جس سے تم محض کھلونے کی حیثیت سے بڑھ کے ایک
فعّال شخصیت اور دنیا کے ارتقا میں ایک عامل عنصر بن جاتے ہو۔ اس دنیا کا پیدا کرنے والا جو تمھارا
اور ساری کائنات کا رب ہے اس کے وجود کے لیے خود اس کو ربوبیت اور اس ربوبیت کے ساتھ
ملی ہوئی اس کی رحمتِ بے پایاں سب سے بڑی برہان ہے، دعویٰ بھی اور ثبوت بھی! قرآن کریم نے
بارہا اور واضح طور پر فرمایا ہے:

ولکل قوم ھاد (۱۳:۹)

ولکل امۃ رسول (۱۰:۴۸)

وما کنا معذبین حتیٰ نبعث رسولا (۱۷:۱۶)

وما کان ربک مھلک القریٰ حتیٰ یبعث فی امھا
رسولا (۲۸:۵۹)

ولقد ارسلنا رسلا من قبلک من قصصنا علیک ومنھم
من لم نقصص علیک (۴۰:۷۸)

ولقد بعثنا فی کل امۃ رسولا ان اعبدوا اللّٰہ واجتنبوا
الطاغوت (۱۶:۳۶)

وما ارسلنا من قبلک من رسول الا نوحی الیہ انہ

لا الٰہ الا انا فاعبدون

قرآن کہتا ہے کہ خدا کے جتنے پیغامبر پیدا ہوئے خواہ وہ کسی زمانے اور گوشے میں ہوئے ہوں، سب کی راہ ایک ہی تھی اور سب خدا کے ایک ہی عالمگیر قانون سعادت کی تعلیم دینے والے تھے، یہ عالمگیر قانون سعادت کیا ہے؟ ایمان و عمل صالح کا قانون یعنی ایک پروردگار عالم کی پرستش کرنی اور نیک عمل کی زندگی بسر کرنی، اس کے علاوہ اس کے خلاف جو کچھ بھی دین کے نام سے کہا جاتا ہے دین حقیقی کی تعلیم نہیں ہے۔ اس نقطۂ نظر کے بارے میں ایک بحث یہ پیدا ہوئی کہ مولانا آزاد نجات کے لیے ایمان باللہ اور ایمان بالآخرت کو کافی سمجھتے ہیں۔ اصل دین توحید ہے اور دوسرے عقائد مثلاً ایمان بالرسل ضروری نہیں۔ مولانا کے متعلق یہ خیال دور اندیشی کے فقدان کا نتیجہ ہے۔ آزاد نے کہا ہے:

> "ایمان باللہ میں، قرآن مجید کے مطابق، ایمان بالکتب و بالملائکہ و بالیوم الآخر بھی داخل ہیں۔ اس لیے اس میں عدم تفریق بین الرسل کا عقیدہ بھی شامل ہے۔"[19]

الہلال میں مولانا آزاد نے ایک عالم کی حیثیت سے جو عمل بالاسلام والقرآن کا صور پھونکا تھا اس سے بے شمار مشککین، مذبذبین، متفرنجین، ملحدین اور تارکین اعمال والاحکام، راسخ مومن، صادق الاعمال مسلم اور مجاہد فی سبیل اللہ اور مخلص ہو گئے۔ مولانا نے الہلال کے کاموں پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ الہلال بحیثیت داعی الی الحق ہونے کے اس لیے آیا تھا کہ سنت مقدسہ اور حریت اسلامیہ کا احیاء کرے اور اسلام کی تعلیمات حقہ کو ان کی اصلی وسعت اور محیط کل صورت میں پیش کر دے۔ نیز بتلائے کہ تعلیم الٰہی محض چند احکام وضو و طہارت ہی سے عبارت نہیں ہے بلکہ وہ ایک نظام اجتماعی و مدنیت صالحہ کا نام ہے جو انسانوں کی فلاح و نجاح کے لیے سنن الٰہیہ کے ماتحت ہر قسم کی اعلیٰ ترین ہدایت اپنے اندر رکھتی ہے اور اس نے مقام انسانیت کو اس قدر اعلیٰ و ارفع کر دیا ہے کہ دنیا کی کوئی دوسری الہامی و حکمی تعلیم اس کی نظیر پیش نہیں کر سکتی۔ وہ اصلاح عالم اور نظام کائنات کا ایک قانون جو تمام مخلوقات و موجودات پر حاوی ہے، کلام اللہ یعنی قرآن مجید ہے۔ قرآن کریم کی حیثیت ایک مکمل ضابطۂ اخلاق اور ایک جامع دستور معاشرت و تمدن کی ہے۔ اس میں

انسانی زندگی کے جتنے گوشے ہیں ان سب کے بارے میں ہدایتیں موجود ہیں' فلاح و نجات کے راستوں کی طرف قدم قدم پر اشارے نمایاں ہیں۔ گویا قرآنِ حکیم صحیح معنوں میں موعظت کی جامع و مانع کتاب ہے۔ اپنی اسی خصوصیت کو موثر بنانے کے لیے اسے ایک ایسا اسلوب وضع کرنا پڑا ہے جو مستقل طریقے سے دلوں کی گہرائیوں میں اترتا چلا جائے اور ان کی بصیرتوں کو تیز کر دے۔ اگرچہ اس کا لباس عربی ہے اور وحی ایزدی نے انہی محاوروں اور بولوں کا روپ دھارا جنھیں اس دور میں عرب استعمال کرتے تھے لیکن اس کے باوجود اس کا لہجۂ خطابت' اس کا اندازِ گفتار' اس کا طریقِ استدلال واضح طور پر اسی زبان میں ترتیب دی ہوئی دوسری چیزوں سے ممتاز ہے۔ اگر اس میں صحیح رہنمائی کرنے والے خیالات مجادلہ ہیں تو اس میں خشونت نہیں' درشتی نہیں اور اس طرح وہ مجادلہ 'مجادلۂ حسنہ' بن گیا ہے۔ اگر کہیں خطابت کا آہنگ ہے تو اس میں بھی شیرینی اور دلآویزی ہے مگر ان خصوصیات کا حکیمانہ احساس ہر شخص کو فوراً نہیں ہو جاتا۔ غیر مادی نگاہوں کے سامنے اس کی موعظت کے یہ گوشے فوراً ہی نہیں آجاتے۔ اس کو بار بار پڑھنے کی ضرورت ہے اور غور سے پڑھنے کی ضرورت ہے جو نگاہیں منجھی ہوئی نہیں ہوتیں حقیقتیں واشگاف طریقے سے کم ہی ان پر منکشف ہوتی ہیں۔ اسی کم کے یہ بھی برگ و بار ہیں کہ سمجھا گیا کہ قرآن کو وقت کی تحقیقاتِ علمیہ کا ساتھ دینا چاہیے۔ چنانچہ کوشش کی گئی کہ نظامِ بطلیموسی اس پر چپکا دیا جائے ٹھیک اسی طرح جس طرح آج کل کے دانش فروشوں کا طریقِ تفسیر یہ ہے کہ موجودہ علمِ ہیئت کے مسائل قرآن پر چسپاں کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

مولانا آزاد کے سامنے تفاسیرِ قرآن کا وہ سب ذخیرہ تھا جو ان سے پہلے کے مفسروں نے لکھا تھا۔ مولانا نے اس سرمائے کا پوری بصیرت کے ساتھ جائزہ لیا تھا۔ ان میں گوناگوں موثرات کے تحت جو نقائص مختلف گوشوں سے داخل پا گئے تھے وہ سب ان کی نگاہ میں تھے مقتضیاتِ عصر پر ان کی نظر تھی، ان کا عربی کا ذوق خاصا عرب العربائی تھا۔ ان کی فطرت سلیم تھی۔ اس پر تصنع کی تہیں نہیں پڑھی تھیں۔ ان کا دماغ صحت مند اور بیدار تھا' عقل رسا تھی' دانش و فرد کے باریک نکتوں سے ان کا حافظہ مالا مال تھا۔ قرآن کریم کے بصیرت افروز مطالعے نے ان میں اس کی طرف بہت زیادہ شغف پیدا کر دیا تھا۔ چنانچہ انہماک و شوق کے ساتھ انھوں نے قرآن مجید کے اٹھارہ پاروں کا ترجمہ اجو دستیاب

ہے) اپنے مخصوص دل کش رنگ میں تحریر فرمایا، اور اس پر ضرورت کے مطابق کہیں مختصر اور کہیں مبسوط تفسیری حاشیے لکھے۔ مولانا کی حکیمانہ قلمی کاوشوں سے جو کچھ سرانجام پاگیا وہ یقیناً قابلِ دید ہے۔ اس سے تفکّر کے قدم آگے بڑھے ہیں، فکر و نظر کے لیے نئے نئے راستے کھلے ہیں۔ مذہبی بصیرت میں اضافہ ہوا ہے۔ اوہام پرستی اور اسرائیلیت نے مذہب کے دائرے میں جن بے سروپا افسانوں کو گھسیٹ لیا تھا اور قصہ گوئی کے ذوق نے بہت سی قدیم تاریخ کے واقعات کو داستانی رنگ دے دیا تھا اس سے اسلام کا دامن صاف کر دیا۔ شافی بیانات اور مستحکم دلائل سے یونانی فلسفے سے مرعوب مفسّرین کی تاویلات کا تار و پود بکھیر کر رکھ دیا۔ مولانا آزاد کی یہ مفسّرانہ خصوصیت ہے جس میں مشکل ہی سے ان کا کوئی شریک وسہیم نکل سکتا ہے۔ ترجمان القرآن کے متعلق خود مولانا کا ارشاد ہے:

> "چند الفاظ، پورے سلسلۂ ترجمہ وتفسیر کی نسبت کہہ دینا ضروری ہے کہ کامل ستائیس برس، قرآن میرے شب و روز کے فکر و نظر کا موضوع رہا ہے، اس کی ایک ایک سورت، ایک ایک مقام، ایک ایک آیت، ایک ایک لفظ پر میں نے وادیاں قطع کی ہیں، اور مرحلوں پر مرحلے طے کیے ہیں، تفاسیر کتب کا جتنا مطبوعہ ذخیرہ موجودہ ہے میں کہہ سکتا ہوں کہ اس کا بڑا حصّہ میری نظر سے گزر چکا ہے اور علومِ قرآن کے مباحث ومقالات کا کوئی گوشہ نہیں جس کی طرف سے حتی الوسع ذہن نے تغافل اور جستجو نے تساہل کیا ہو۔ اس تمام عرصے کی جستجو وطلب کے بعد قرآن کو جیسا کچھ اور جتنا کچھ سمجھ سکا ہوں میں نے اس کتاب کے صفحوں پر پھیلا دیا ہے۔"[20]

قرآن حکیم سے مولانا آزاد کا شغف اتنا بڑھا ہوا تھا کہ اپنی زندگی اور سرگرمی کے ہر دور اور ہر گوشے میں انھوں نے بنیادی ہدایت ہمیشہ کتاب اللہ سے ہی حاصل کی اور اسی کی روشنی میں وہ تمام خیالات و اقدامات ان سے صادر ہوئے جن کا تقاضا ان کے شعور، فرض اور وقت نے ان سے کیا۔ ان کا نصب العین یہ تھا کہ دینِ اسلام میں اجتہاد کر کے ملّتِ اسلامیہ کی تجدید اور انسانیت کی نشاۃ ثانیہ کا سامان کریں۔ اس مقصدِ عظیم کے لیے شروع سے آخر تک قرآن ہی مولانا کے تمام

افکار و اعمال کا منبع و محور اور معیار و مرکز رہا۔ وہ زندگی کا ایک خاص نظریہ رکھتے تھے اور ایک نظام حیات پر ان کا ایمان تھا۔ یہ نظریہ و نظام سراسر قرآن سے ماخوذ تھا۔ اسی لیے قرآن کو شریعتِ اسلامی کی بنیاد مان کر عصرِ حاضر میں اصلی اسلام کا احیاء چاہتے تھے، تاکہ انحرافات و بدعات کے وہ سارے پردے چاک ہو جائیں جو زمانے کی گردنے حقیقت کے روئے زیبا پر ڈال دیے تھے، اور حق تاریخ میں ایک بار پھر اپنی پوری شان کے ساتھ جلوہ گر ہو جائے، تاکہ اسلام کی صداقت آج کی دنیا کے سامنے نئے سرے سے آشکار ہو اور دینِ مبین جدید تمدّن و تہذیب کے مسائل اسی طرح حل کر کے دکھائے جس طرح اس نے قدیم تمدّن و تہذیب کے مسائل تیرہ سو سال قبل حل کر کے دکھائے تھے۔ یہ مہم صرف وحی الٰہی کی روشنی میں سر ہو سکتی تھی اور انسان کے پاس وحی کا واحد محفوظ و مستند اور مکمل و مفید صحیفہ قرآن مجید ہی ہے۔ لیکن ضرورت تھی اس صحیفے کی تازہ ترجمانی کی تاکہ اس کے معانی و مضمرات عام پڑھے لکھے آدمیوں کے لیے واضح ہو جائیں اور وہ اپنی روز مرّہ زندگی کے ہر معاملے میں اس سے ہدایت حاصل کر سکیں۔ لہٰذا مولانا آزاد نے قرآن کا ایک ایسا ترجمہ اور اس کی بہ قدرِ ضرورت تشریح کرنے کا تہیّہ کیا جس سے وحی الٰہی کے مطالب بالکل صاف ہو جائیں اور ان کے فہم میں کوئی مشکل باقی نہ رہ جائے۔ مولانا نے ترجمان القرآن کے دیباچے میں ترجمہ و تفسیر کے مقاصد کی جو وضاحت کی ہے اس کے حسبِ ذیل نکات قابلِ ذکر ہیں :

(۱) ترجمان القرآن کی ترتیب سے مقصود یہ تھا کہ قرآن کے عام مطالعہ و تعلیم کے لیے ایک درمیانی ضخامت کی کتاب مہیّا ہو جائے، مجرد ترجمے سے وضاحت میں زیادہ، مطوّل تفاسیر سے مقدار میں کم۔

(۲) ترجمان القرآن کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ بات پیشِ نظر رکھنی چاہیے کہ اس کی تمام خصوصیات کا اصل محل اس کا ترجمہ اور ترجمے کا اسلوب ہے۔ اگر اس پر نظر رہے گی تو پوری کتاب پر نظر رہے گی، وہ اوجھل ہوگئی تو پوری کتاب نظر سے اوجھل ہوگئی۔

(۳) بڑی دقّت یہ پیش آگئی ہے کہ ترجمان القرآن تفسیری مباحث کے رد و کد میں نہیں پڑتا۔ صرف یہ کرتا ہے کہ اپنے پیشِ نظر اصول و قواعد کے ماتحت قرآن کے تمام مطالب ایک مرتب و منظم شکل میں پیش کر دے۔

ترجمان القرآن کے اسلوب پر پروفیسر ابو الکلام قاسمی نے روشنی ڈالتے ہوئے کہا ہے :

"ہر چند کہ مولانا کی صحافتی نثر بھی محروم نہیں اور ابتدائی زمانے کی بعض دوسری تحریریں بھی۔ مگر اس نوع کی ابتدائی تحریروں پر ان کا بوجھل اسلوب غالب ہے۔ عربی اور فارسی کے الفاظ اور ترکیب جگہ جگہ غرابتِ لفظی پیدا کرتے ہیں ..... دورِ اوّل کی اس قسم کی تحریروں کے برخلاف ترجمان القرآن میں ان کا اسلوب 'فطری اظہار' اور غیر مصنوعی سلیقۂ گفتار کا احساس دلاتا ہے۔ ترجمان القرآن میں مولانا کی نثر عربیت زدگی سے نجات یافتہ بھی ہے اور ساتھ ہی قرآنی آہنگ سے لبریز بھی"۔ [۲۱]

مولانا آزاد کی فکرِ قرآنی کی اہم ترین خصوصیت اور بنیادی شان یہ ہے کہ اس نے اپنے زمانے کے جدید مقتضیات، سائنسی نقطۂ نظر اور علمی رجحانات وفکری میلانات کے پیدا کردہ مسائل و خیالات کا جواب فراہم کیا اور بیسویں صدی میں علمِ جدیدہ کے حاملین کے دلوں میں جو شکوک وشبہات قرآن مجید اور اسلام کے بارے میں پیدا ہورہے تھے ان کا ازالہ کیا اور ان کی روحانی پیاس بجھانے کے لیے آبِ کوثر مہیا کیا۔ ترجمان القرآن کی غالباً سب سے موثر صفت یہ ہے کہ اس نے برصغیر کے اُردو داں مسلمانوں اور غیر مسلم ہندیوں کے عام خواندہ طبقات اور عمومی قارئین کے لیے قرآن حکیم کی تعلیمات سے واقفیت بہم پہنچانے کا نہایت موثر و جاذبِ فکر ونظر ذریعہ پیدا کیا۔ ترجمان القرآن کے مطالعے سے مولانا کے تحقیقی مزاج، جمالیاتی ذوق، سلیس اور مُوثر اسلوب نگارش، وسیع النظری، اسلام کا وہ روپ جو مولانا دیکھنا چاہتے تھے اور ان کے فکر انگیز بیانات سے حسب ذیل نتائج بآسانی اخذ کیے جاسکتے ہیں :

(۱) ترجمان القرآن مولانا ہی کے لفظوں میں "عقائد وفقہ کی کتاب" (میرا عقیدہ صفحہ ۱۹) نہیں ہے، یہ صرف آیاتِ الٰہی کی تشریح ہے جس میں ہر آیت کی ترجمانی اس کے سیاق وسباق میں مناسب موقع ومحل کے مطابق کی گئی ہے۔ لہٰذا اس کا مطالعہ قرآن مجید کے ترجمہ وتفسیر کی حیثیت سے کیا جانا چاہیے، کسی اور مقصد کے لیے نہیں۔

(۲) قرآن نے تنزیہہ کی تکمیل اس پیمانے پر کر دی کہ اس کے بعد کوئی درجہ باقی نہ رہا۔

(۳) قرآن نے ایک طرف رحمت وجمال کا کامل تصور پیش کیا اور دوسری طرف جزائے عمل کا سر رشتہ بھی ہاتھ سے نہیں جانے دیا اور جزا کا اعتقاد قہر وغضب پر نہیں بلکہ عدالت کی بنا پر قائم کیا۔

(۴) قرآن نے توحید کے ایجابی اور سلبی دونوں پہلو نمایاں کیے، تمام مذاہب نے زور توحید فی الذات پر دیا تھا، قرآن نے توحید فی اللفظ کو بھی ساتھ رکھا تاکہ شرک کی ہر راہ بند ہو جائے، دعا، استعانت، رکوع وسجود، عجز ونیاز، اعتماد وتوکل اور تمام عبادت گزارانہ اعمال صرف خدا کے لیے مخصوص رکھے۔

(۵) قرآن نے علوم وفنون کی طرح مذہبی عقائد میں بھی خواص وعوام کا امتیاز ملحوظ نہ رکھا، سب کے لیے ایک تصوّر ہے، البتہ طلب وجہد کے لحاظ سے سب کے مراتب یکساں نہیں ہو سکتے اور درجات طلب واستعداد اور عمل وسعی پر موقوف ہیں۔

(۶) قرآن نے تصورِ الٰہی کی بنیاد انسان کی عالم گیر وجدانی احساس پر رکھی، اسے فکر ونظر کی کاوشوں کا معمّہ نہیں بنایا، جسے خاص طبقے کا ذہن ہی حل کر سکے۔ ان تصوّرات کا جائزہ لینے کے بعد مولانا نے اس رمز کو ظاہر کیا ہے کہ سورۂ فاتحہ میں ربوبیت، رحمت اور عدالت کی صفتیں جس ترتیب سے بیان کی ہوئی ہیں وہی فکرِ انسانی کے طلب ومعرفت کی قدرتی منزلیں ہیں۔

(۷) جہاں تک مولانا آزاد کے دینی عقائد کا تعلق ہے ان میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو اسلام کے دائرے سے باہر کی ہو، وہ بالکل عام مسلمانوں کی طرح ایک خدا، خدا کے تمام رسولوں، کتابوں، فرشتوں اور آخرت کی جزاء وسزا پر یقین رکھتے ہیں، لہٰذا ایمان باللہ وبالرسل کے ساتھ ساتھ نجات کے لیے عمل صالح پر بھی زور دیتے ہیں۔ دین حق کا ماحصل مولانا کے نزدیک چار چیزیں ہیں:

(الف) خدا کی صفات کا ٹھیک ٹھیک تصوّر، اس کے لیے کہ انسان کو خدا پرستی کی راہ میں جس قدر ٹھوکریں لگی ہیں صفات ہی کے تصوّر میں لگی ہیں۔

(ب) قانونی مجازات کے اعتقادات یعنی جس طرح دنیا میں ہر چیز کا ایک خاصہ اور قدرتی تاثیر ہے۔ اسی طرح انسانی اعمال کے بھی معنوی خواص و نتائج ہیں، نیک عمل کا نتیجہ اچھائی ہے برُے کا بُرائی۔

(ج) معاد کا یقین، یعنی انسان کی زندگی اسی دنیا میں ختم نہیں ہوجاتی، اس کے بعد بھی زندگی ہے اور جزا کا معاملہ پیش آنے والا ہے۔

(د) فلاح وسعادت کی راہ اور اس کی پہچان۔

(۸) وہ ختم رسالت کے قائل ہیں اور شریعتِ محمدی کو دین اسلام کی تکمیل تصور کرتے ہیں۔ اسی لیے کتاب اللہ کے ساتھ ساتھ سنتِ رسول اللہ کو بھی شریعت کا ماخذ و معیار تسلیم کرتے ہیں۔

(۹) قادیانیت کے تمام دعوؤں کو مولانا باطل قرار دیتے ہوئے اسے دین میں ایک تحریف اور کھلی گمراہی قرار دیتے ہیں۔

(۱۰) وہ وحدتِ ادیان کے نہیں، وحدتِ الٰہ اور وحدتِ دین کے علمبردار ہیں۔ ان کے نزدیک اسلام ہی اصل دین ہے، لہٰذا تمام خداپرستوں اور مذہب پسندوں کو جستجوئے حق کے لیے اسلام کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

(۱۱) اس طرح ترجمان القرآن ہونے کے باوصف مولانا آزاد نام نہاد اہلِ قرآن اور منکرین حدیث سے اپنی بے تعلقی و بے زاری کا اظہار کرتے ہیں۔

(۱۲) اسلام کا تصوّرِ توحید بہت وسیع اور جامع ہے، یہ تمام صحیح عقائد اور تعمیری افکار کا مجموعہ ہے، اسی کے ذریعے دنیائے انسانیت میں امن وفلاح، حریت واخوت اور مساوات کا قیام ہوسکتا ہے۔

یہ آخری نکتہ مولانا آزاد کے ان خطوط کے اشارات پر مشتمل ہے جو "میرا عقیدہ" میں درج ہیں اور جن کی تائید وتشریح ان کی تمام تحریروں اور تقریروں سے ہوتی ہے۔ ذکرِ آزاد میں خود اپنی تلاشِ حقیقت کا جو نتیجہ مولانا آزاد نے اسلامی توحید کی شکل میں پیش کیا ہے وہ ان کے آفاقی تصورِ حیات وکائنات کی نشان دہی کرتا ہے:

"مجھے معلوم ہوا کہ جس مذہب کو دنیا اسلام کے نام سے پہچانتی ہے فی الحقیقت وہی مذہبی اختلافات کے سوال کا اصلی حل ہے۔ اسلام دُنیا میں کوئی نیا مذہب قائم نہیں کرنا چاہتا۔ بلکہ اس کا مشن خود اس کے بیان کے مطابق صرف یہ ہے کہ دُنیا میں تمام مذہبوں کے ماننے والے اپنی اصلی اور بے میل سچّائی پر قائم ہو جائیں اور باہر سے ملائی ہوئی جھوٹی باتوں کو چھوڑ دیں۔ اگر وہ ایسا کریں تو جو اعتقاد ان کے پاس ہوگا اس کا نام قرآن کی بولی میں اسلام ہے۔"

"قرآن کہتا ہے کہ خدا کی سچّائی ایک ہے، ابتدا سے موجود ہے اور تمام انسانوں اور قوموں کے لیے یکساں طور پر آتی رہی ہے۔ دنیا کا کوئی ملک، کوئی گوشہ، جہاں خدا کے سچّے بندے نہ پیدا ہوئے ہوں اور انھوں نے سچّائی کی تعلیم نہ دی ہو، لیکن ہمیشہ ایسا ہوا کہ لوگ کچھ دنوں تک اس پر قائم رہے، پھر اپنے خیال اور وہم سے طرح طرح کی نئی اور جھوٹی باتیں نکال کر اس طرح پھیلا دیں کہ وہ خدا کی سچّائی، انسانی ملاوٹ کے اندر گم ہو گئی۔"

"اب ضرورت تھی کہ سب کو جگانے کے لیے ایک عالمگیر صدا بلند کی جائے، یہ اسلام ہے۔ وہ عیسائی سے کہتا ہے کہ سچّا عیسائی بنے، یہودی سے کہتا ہے کہ سچّا یہودی بنے، پارسی سے کہتا ہے کہ سچّا پارسی بنے۔ اسی طرح ہندوؤں سے کہتا ہے کہ اپنی اصلی سچّائی کو وہ دوبارہ قائم کر لیں۔ یہ سب اگر ایسا کریں تو بس وہی ایک سچّائی ہوگی جو ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ سب لوگوں کو دی گئی ہے۔ کوئی قوم نہیں کہہ سکتی کہ وہ صرف اسی کی میراث ہے۔ اسی کا نام اسلام ہے اور وہی دین الفطرۃ ہے، یعنی خدا کا بنایا ہوا نیچر، اسی پر یہ تمام کارخانۂ ہستی چل رہا ہے۔ سورج کا بھی وہی دھرم ہے، زمین بھی اسی کو مانتے ہوئے ہر آن گھوم

رہی ہے اور کون کہہ سکتا ہے کہ ایسی ہی اور کتنی زمینیں اور دنیائیں
اور ایک خدا کے ٹھہرائے ہوئے ایک ہی قانون پر عمل کر رہی ہیں"۔[۲۲]

"یہ حقیقت اسلام کی بہترین ترجمانی اور دینِ حق کی بہترین تبلیغ ہے جو
سراسر قرآنی تعلیمات پر مبنی ہے۔ اس بیان صداقت میں "عالم گیر صداؔ"
کا واضح اشارہ شریعتِ محمدیؐ کی کاملیت اور آفاقیت کی طرف ہے۔

مولانا آزاد نے اقرار کیا ہے کہ قرآن کلامِ خدا کے ساتھ ساتھ کلامِ
رسول بھی ہے: "قرآن" 'کلام من عند اللہ' ہے نہ کہ کلام اللہ۔ یہ کلام
من عند الشیطان نہیں ہے۔۔۔۔ جیسا کہ خود قرآن کہتا ہے کہ اسے ہیں
"خدائی کلام" ان معنوں میں سمجھنا چاہیے کہ یہ اگرچہ قولِ رسول ہے مگر
خدائی ہے۔ اس میں شیطان یا شیطانی وسوسوں کا دخل نہیں ہے"۔[۲۳]

مولانا آزاد کا ترجمان القرآن کے بارے میں یہ دعویٰ بالکل سچا ہے کہ "قرآن کے مطالعۂ تدبّر کی ایک نئی راہ ضرور کھل گئی ہے اور اہلِ نظر اس راہ کو ان تمام راہوں سے مختلف پائیں گے جن میں آج تک قدم فرسائی کرتے رہے تھے"۔ مولانا ہی کا اپنا تجزیہ ہے کہ ترجمان القرآن کی تمام خصوصیات کا عطر اس کے ترجمے اور اسلوب ترجمہ میں کشید کر لیا گیا ہے۔ اور دوسرا محلِ خصوصیات اس کے تشریحی نوٹ ہیں۔ پہلے کوشش کی گئی ہے کہ قرآن کا ترجمہ اُردو میں اس طرح مرتب ہو جائے کہ اپنی وضاحت میں کسی دوسری چیز کا محتاج نہ رہے، اپنی تشریحات خود اپنے ساتھ رکھتا ہو۔۔۔" ترجمۂ قرآن کے تحلیلی تجزیے سے یہ بہرکیف ثابت ہوتا ہے۔ اہلِ فکر و نظر سے یہ حقیقت پوشیدہ نہیں کہ قرآن اپنی ظاہری اور معنوی دونوں طرح کی بلاغت کے لیے عدیم المثال اور فقید النظیر ہے۔ وہ نہ صرف کم سے کم الفاظ میں منشائے الٰہی واضح کرتا ہے بلکہ سیاقِ عبادت میں مختلف جملوں اور ترکیبوں کے درمیان محذوفات بھی رکھتا ہے جن لوگوں کی نظر کلامِ الٰہی کے اسلوبِ بلاغت پر نہیں ہوتی وہ مختلف جملوں اور ترکیبوں کے درمیان بے ربطی محسوس کرتے ہیں۔ حالانکہ پہلا جملہ یا فقرہ یا پورا کلام اپنے بعد والے جزو کی تفہیم و تشریح کے لیے معنوی اشارات فراہم کرتا ہے اور فکر و تدبّر سے انسان اس ربط کو پا لیتا ہے جو اس میں پنہاں ہوتا ہے۔ مولانا آزاد کو اپنے ترجمۂ تفسیر میں عام قاریوں کے لیے ان جگہوں کو

کو بھرنا پڑا ہے جو بظاہر فن سے نابلد لوگوں کو نظر آتی ہیں۔ یہ رائے مثالوں کے بغیر مستند اور واضح نہیں ہوگی اس لیے سورۂ فاتحہ کا ترجمہ اور الفاظ قرآنی سے اس کا موازانہ کرنا مناسب ہوگا۔

"ہر طرح کی ستائشیں اللہ ہی کے لیے ہیں جو تمام کائنات خلقت
کا پروردگار ہے جو رحمت والا ہے اور اس کی رحمت تمام مخلوقات
کو اپنی بخششوں سے مالا مال کر رہی ہے۔ جو اس دن کا مالک ہے
جس دن کاموں کا بدلہ لوگوں کے حصے میں آئے گا۔ (خدایا) ہم صرف
تیری ہی بندگی کرتے ہیں، اور صرف تو ہی ہے جس سے (اپنی ساری
(احتیاجوں میں) مدد مانگتے ہیں۔ (خدایا!) ہم پر (سعادت کی)
سیدھی راہ کھول دے۔ وہ راہ جو ان لوگوں کی ہوئی جن پر تو نے
انعام کیا، ان کی نہیں جو پھٹکارے گئے، اور نہ ان کی جو راہ
سے بھٹک گئے۔"

مولانا آزاد الحمد کا ترجمہ "ہر طرح کی ستائشیں"، العالمین کا "تمام کائنات خلقت"، الرحیم کا "اور جس کی رحمت مخلوقات کو اپنی بخششوں سے مالا مال کر رہی ہے"؛ الدین کا "جس دن کاموں کا بدلہ لوگوں کے حصے میں آئے گا" کیا ہے۔ اس کے علاوہ توسین میں خدایا کا اضافہ کرکے مدد الٰہی مانگنے کے لیے "اپنی ساری احتیاجوں میں" اور سیدھی راہ کے لیے "سعادت" کی تشریح کا اضافہ کیا ہے اور اسی طرح صراط الذین کے فقرے کے ترجمے میں پورا ایک جملہ "وہ راہ جو ان لوگوں کی راہ ہوئی" استعمال کیا ہے۔ بقول عابد رضا بیدار:

"ان (مولانا ابوالکلام آزاد) کے افکار اور انشا کا نقطۂ عروج
ترجمان القرآن کی پہلی جلد کا پہلا حصہ ہے جس میں سورۂ فاتحہ کا سہارا
لے کر مولانا نے اپنے فکر و فن کے سارے گوشے نمایاں کر دئے ہیں۔
سورۂ فاتحہ کا تو محض نام ہے۔ اصل میں تو یہ علم الکلام میں ایک
نادر اضافہ ہے۔" [۲۴]

ترجمان القرآن کے اسلوب ترجمہ کی تفہیم کے لیے بعض اور مثالیں ضروری معلوم ہوتی ہیں لہٰذا

وہ ذیل میں پیش کی جاتی ہیں۔ ان میں کوشش یہ کی گئی ہے کہ اس کے مختلف اجزاء اور سورتوں کے تفسیری ترجمے کی نمایندہ مثالیں آجائیں۔ سورۂ آل عمران کی ابتدائی آیات کا ترجمہ یوں کیا ہے:

"الف۔ لام۔ میم۔ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، کوئی نہیں۔ مگر اسی کی ایک ذات الحیُّ (یعنی زندہ کہ اس کے لیے زوال و فنا نہیں) القیّوم (کہ کائنات ہستی کی ہر چیز اس سے قائم ہے۔ وہ اپنے قیام کے لیے کسی کا محتاج نہیں۔) اسی نے تم پر سچائی کے ساتھ الکتاب نازل کی (یعنی قرآن نازل کیا) اس سے پہلے جس قدر کتابیں نازل ہو چکی ہیں ان سب کی تصدیق کرتی ہوئی آئی ہے (ان سے الگ نہیں ہے) اور اسی (حی و قیوم ذات) نے اس سے پہلے لوگوں کی ہدایت کے لیے تورات و انجیل نازل کی تھی۔ نیز اسی نے الفرقان (یعنی نیک و بد اور حق و باطل میں امتیاز کرنے والی قوت) بھی نازل فرمائی۔"

سورۂ بقرہ کی ابتدائی پانچ آیات کا ترجمہ مولانا نے اس طرح کیا ہے:

"الف۔ لام۔ میم۔ یہ الکتاب ہے اس میں کوئی شبہ نہیں، متقی انسانوں پر (سعادت کی) راہ کھولنے والی۔ (متقی انسان وہ ہیں) جو غیب (کی حقیقتوں) پر ایمان رکھتے ہیں، اور ہم نے جو کچھ روزی انھیں دے رکھی ہے اسے (نیکی کی راہ میں) خرچ کرتے ہیں۔ نیز وہ لوگ جو اس (سچائی) پر ایمان رکھتے ہیں جو تم پر (یعنی پیغمبر اسلام پر) نازل ہوئی ہے اور ان تمام (سچائیوں) پر، جو تم سے پہلے (یعنی پیغمبر اسلام سے پہلے) نازل ہو چکی ہیں، اور (ساتھ ہی) آخرت (کی زندگی) کے لیے بھی ان کے اندر یقین ہے، تو یقیناً یہی لوگ ہیں جو اپنے پروردگار کے (ٹھہرائے) راستے پر ہیں اور یہی ہیں (دنیا اور آخرت میں) کامیاب پانے والے۔"

جلد دوم میں سورۂ اعراف کی پہلی دو آیتوں کا ترجمہ مولانا یوں کرتے ہیں:

"الف۔لام۔میم۔صاد (اے پیغمبر!) یہ کتاب ہے جو تم پر نازل کی گئی اس لیے کہ اس کے ذریعے لوگوں کو (انکار و بدعملی کی پاداش سے) خبردار و ہوشیار کرو، اور اس لیے کہ ایمان رکھنے والوں کے لیے بیداری و نصیحت ہو۔پس دیکھو ایسا نہ ہو کہ اس بارے میں کسی طرح کی دل تنگی تمھارے اندر راہ پائے۔ (لوگو!) جو کچھ تمھارے پروردگار کی جانب سے تم پر نازل ہوا ہے اس کی پیروی کرو اور خدا کو چھوڑ کر اپنے (ٹھہرائے ہوئے) مددگاروں کے پیچھے نہ چلو (افسوس تم پر!) بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ تم نصیحت پذیر ہو۔"

ہر چند کہ مثالوں سے بات طویل ہوتی ہے تاہم ترجمان القرآن کے تفسیری ترجمے کی نوعیت اور اس کے اسلوب کی حقیقت کو اجاگر کرنے کے لیے وہ ناگزیر بھی تھیں۔ ان سے بہر حال مولانا کے اس دعوے کی پوری طرح تصدیق ہوتی ہے کہ "جس قدر غور و تدبّر سے ترجمے کا مطالعہ کیا جائے گا اسی قدر قرآن کریم کے حقائق اپنی اصلی طلعت و زیبائی میں بے نقاب ہوتے جائیں گے۔" اس کی اپنی تشریحات ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمے کی گرہ بھی کھولتی جاتی ہیں۔ بلاشبہ ایک عام قاری مولانا آزاد کے ترجمے اور صرف ترجمے کی بدولت قرآن مجید کے معانی اور مفاہیم سے واقف ہو جائے گا اور مزید تشریح و تفسیر کے لیے مولانا کے تشریحی نوٹ موجود ہیں جو مشکل مقامات کی گرہ کشائی کے لیے ساتھ ساتھ موجود ہیں۔ مولانا آزاد نے ترجمان القرآن کے تفسیری حاشیوں میں جگہ جگہ اُن نقابوں کو دور کر کے حقائقِ قرآنی کی رونمائی فرمائی ہے۔ مثلاً اصحابِ کہف کے واقعے میں اصل حقائق پر سے مولانا نے جس طرح پردے اٹھائے ہیں۔ یا اسی سورے میں ذوالقرنین کی شخصیت کے تعین میں جو بحث کی ہے اس سے یقیناً قرآن فہمی کے نئے دروازے کھلے ہیں۔ اسی طرح انھوں نے ترجمان القرآن میں قرآن کے طریقۂ استدلال کا بھی تجزیہ کیا ہے۔ ان کے نزدیک قرآن حکیم اپنے مطالعے کی پہلی منزل میں انسانی ذہن کو تعقّل و تفکّر کی دعوت دیتا ہے اور پھر آیاتِ قرآنی انسان کے نہاں خانۂ دل پر دستک دے کر اس کے سوئے ہوئے وجدان کو بیدار کر کے اس کے قلب کی گہرائیوں میں یوں جاگزیں ہو جاتی

ہیں کہ ان کا ہر لفظ اور ہر بول اُس کے قلب و ذہن کی فطری آواز بن جاتا ہے۔ بقول ڈاکٹر ملک زادہ منظور احمد:

"قرآن کا یہی اسلوبِ تخاطب جو تعقّل اور وجدان کی حسین آمیزش سے قارئین کے دل و دماغ کو مسخر کرتا ہے مولانا کے ترجموں اور تفسیری حاشیوں میں بھی کارفرما نظر آتا ہے۔ یہ اندازِ بیان مولانا کے رگ و ریشے میں اس حد تک سرایت کر گیا تھا کہ ان کے قلم سے نکلا ہوا ہر جملہ قرآنی طرزِ بیان کا عکس لیے ہوئے ہوتا ہے۔"[۲۵]

مولانا آزاد کی ترجمان القرآن بلاشبہ محض ایک علمی کوشش نہیں ہے، اس کے کچھ اعلیٰ مقاصد بھی ہیں۔ قرآن سے مولانا کا شغف ہی ان کی جستجوئے حقیقت پر مبنی ہے اور اس کی آیات میں ہی انھیں وہ صداقت دستیاب ہوئی جس کی تلاش میں وہ ایک عرصے تک سرگرداں رہے۔ پھر مولانا نے اصلاحِ معاشرہ اور آزادیِ ملک کے لیے جو تحریک چلائی، ملت کی تجدید اور انسانیت کی نشاطِ ثانیہ کے لیے جو جدوجہد کی اس کا سارا نقشہ انھوں نے قرآن ہی کی ہدایت سے ترتیب دیا اور قرآنی بصیرت کی روشنی میں ہی انھوں نے اپنے کردار کی بھی تشکیل و تعمیر کی۔ یہی کام ہر اولوالعزم مفسرِ قرآن نے اپنے وقت میں اور اپنی جگہ پر کیا ہے، بلکہ قرآن کی تعلیم ہی یہ ہے کہ وہ ہر دور اور ہر حال میں تمام انسانوں کے لیے کتابِ ہدایت ہے، بہترین افکار و اعمال کا سرچشمہ ہے، دستورِ حیات ہے، ضابطۂ اخلاق ہے۔ اس طرح جو تفسیر بھی قرآن کی لکھی گئی ہے، دراصل اپنے عہد اور ماحول کے تقاضوں کا جواب ہے، خدا کا کلام یقیناً آفاقی و ابدی ہے، مگر انسان کا کلام محدود ہے۔ یہی قرآن کے مقابلے میں تفسیر کی حد ہے۔ مولانا آزاد کے ترجمان القرآن کو اسی حد میں دیکھنا چاہیے، خاص کر ان کی تفسیر سورۂ فاتحہ زندگی کے اسی نصب العین کی آئینہ دار ہے جو اپنے وقت میں مولانا آزاد کے پیشِ نظر تھا۔ وہ وقت تھا غیر ملکی سامراج اور قومی تفرقے کا، مغرب سے مرعوبیت اور باطل کے غلبے کا، جب حق و صداقت کا اصلی تصور اہلِ مذاہب کے درمیان بھی گم ہو رہا تھا اور قسم قسم کے غلط نظریات لوگوں کو گمراہ کر رہے تھے۔ اسی تناظر میں مولانا آزاد نے اسلامی توحید کا پیغام ایک بار پھر افرادِ ملت، اہلِ ملک اور پوری انسانیت کو دیا۔ اس سلسلے میں انھوں نے جو کچھ کہا مسلّمہ اسلامی حقائق کی روشنی میں کہا۔ لہٰذا ترجمان القرآن فی الواقع دورِ جدید میں اسلام کی ترجمانی تھی اور اسلام کو انھوں نے اس کی

اصلیت کے مطابق، کسی فرقے کے رسمی دھرم کے بجائے ایک عام نظریۂ زندگی اور بہترین نظامِ حیات کے طور پر پیش کیا۔ اس لحاظ سے کہا جا سکتا ہے کہ مولانا آزاد نے ترجمان القرآن کے ذریعے ایک نئے دور اور آزاد ہندوستان یا جدید مشرق یا عصرِ حاضر کے ہندوستان میں عالمِ انسانیت کی تعمیری خدمت کا ایک نسخہ، عہدنامہ اور منشور پیش کیا ہے:

> "جس مسئلہ کو مولانا آزاد نے ترجمان میں چھیڑا وہ اسلامی دنیا کا ایک اہم مسئلہ ہے جو بڑی حد تک ان مسلمانوں کے لیے موت و زیست کا سوال ہے، اسی طرح مذاہب کی اندرونی وحدت بھی اسلامی فکر کی تاریخ میں بالکلیہ نیا انکشاف نہیں، شاہ ولی اللہ نے بھی حجۃ اللہ البالغہ میں اس امر کی جانب واضح اشارے کیے ہیں لیکن جس شرح و بسط کے ساتھ اور استدلال کی جس قوت کے ساتھ مولانا آزاد نے ترجمان القرآن میں اس اصول کو پیش کیا ہے اس کی نظیر اسلامی لٹریچر میں نہیں ملتی۔"[۴۹]

اسی طرح مولانا آزاد نے ان تمام مسائل پر جن کا تعلق ہماری روزانہ کی زندگی سے ہے اور جو اس وقت کے حالات کے پس منظر میں قوم کی روح کے اندر بیداری پیدا کر سکتی تھیں، کافی نصیحت آمیز روشنی ڈالی ہے۔ دین داری اور دنیوی معیشت، مرد اور عورت کے حقوق لا اکراہ فی الدین، دعوتِ حق کی حیات بخشی، دفاعِ ملت اور قومی فرض، مسلمانوں کی حیرانی اور بے چارگی، دعوتِ حق کا طریقہ وغیرہ کی اہم جہات پر مولانا نے بصیرت افروز حواشی لکھے۔ دینِ حق کی راہ ہر گوشۂ عمل میں اعتدال کی راہ ہے دنیا کا انہماک نہ تو اس قدر بڑھ جانا چاہیے کہ آخرت کا رشتہ یک قلم منقطع ہو جائے اور نہ آخرت کے استغراق میں اس قدر دور نکل جانا چاہیے کہ ترکِ دنیا اور رہبانیت کا دم بھرنے لگیں مولانا کا خیال تھا کہ "دینِ حق کی اس اصلِ عظیم کا اعلان ہے کہ خدا پرستی اور دین داری کی راہ دنیوی معیشت اور دنیوی فلاح و ترقی کے خلاف نہیں بلکہ وہ ایسی کامل زندگی پیدا کرنا چاہتا ہے جس میں دنیا اور آخرت دونوں کی سعادتیں موجود ہوں۔ موجودہ زمانے میں جب کہ سائنس کی ترقی نے بحر و بر اور فضا کو تسخیر کر کے چاند اور ستاروں پر کمندیں ڈال دی ہیں اور ٹکنالوجی کی بتیں اور واضح فتوحات کے

نئے تعلیم یافتہ طبقے کے ذہنوں میں تشکیک پیدا کردی ہے، مولانا نے لفظ تسخیر کی تشریح کرتے ہوئے بتایا کہ انسانی فکر رسا کی یہ بلندیاں اور سائنس کے کارنامے قرآنی تعلیمات سے نہیں ٹکراتے بلکہ عین اسلامی تعلیمات کے موافق ہیں۔ جب کہ قرآن کے نزول سے پہلے اقوام عالم کی دینی ذہنیت عقلی اُمنگوں کے قطعاً خلاف تھی، قرآن نے نہ صرف عقلی امنگوں کی حوصلہ افزائی کی بلکہ ہمت، عقل اور اولوالعزمی علم کے لیے ایسا بلند نقشہ کھینچ دیا جس سے بلند بصیرت افروز، دیرپا بلکہ لافانی نقشہ آج بھی نہیں کھینچا جاسکتا یعنی آسمان زمین میں جو کچھ ہے انسان کے لیے مسخر ہو اور اسے چاہیے کہ ان تمام چیزوں میں تصرف کرے۔ انسانی عقل و فکر کے لیے اس سے زیادہ بلند نصب العین کیا ہوسکتا ہے۔ مولانا کی بصیرت آمیز فکر اور مسرت افروز علمیت کا احاطہ کرتے ہوئے آئی۔ ایچ۔ ڈگلس لکھتے ہیں :

"یہ ان (مولانا ابوالکلام آزاد) کے غیر معمولی حافظے، اعلیٰ درجے کی ذہانت اور مطالعے سے شغف کا نتیجہ ہے۔" ۲۷

کسی اہم شخصیت کے بارے میں نتائج نکالتے وقت یہ سوال اہم نہیں کہ اس نے کیا نہیں کہا اور کیا نہیں کیا۔ اہم یہ ہے کہ اس نے کیا کہا اور کیا کیا۔ مولانا آزاد کے مذہبی نقطۂ نظر کے بارے میں آج ہمارا ایک فیصلہ یہ ہوسکتا ہے کہ ان کا تصوّرِ دین انسانیت کا نقطۂ عروج ہے اور یہی اصل اسلامی تصوّر ہے۔ ہر چند کہ مولانا کے تصورِ دین کے متعلق بہت گمراہ کن باتیں کہی گئی ہیں لیکن اہلِ علم آج بھی اسے عالمِ اسلام اور عالمِ انسانیت کی فروغ کے لیے وہی اہمیت دیتے ہیں جو زندہ رہنے کے لیے سانس کو، دیکھنے کے لیے نظر کو، سوچنے کے لیے دماغ کو اور مسلمان کے لیے ایمان کو دی جاتی ہے۔ گو کہ مولانا آزاد نے جو کچھ کہا اور کیا دین کی حد میں رہ کر، اسلام کے راستے پر چلتے ہوئے، قرآن کی روشنی میں، اور اگر کسی کو ان کے اعمال و افکار، کردار و گفتار کھٹکتے ہیں تو یہ اس کی تنگ نظری اور پست خیالی و گمراہی کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ پروفیسر آل احمد سُرور :

"مولانا آزاد کی مذہبی فکر ان کے سیاسی نصب العین، ان کے ادبی سرمائے کی قدر و قیمت اور اس کی معنویت مسلم ہے۔ ان کی شخصیت کے طنطنے اور ان کی آن بان کی کشش بھی باقی رہنے والی ہے۔ وہ عوامی نہ تھے اور عوام میں کبھی بہت مقبول نہ ہوسکے۔ ان

کی شخصیت کوہِ ہمالیہ کا جلال ہے اور ان کی فکر میں افلاک کی پنہائی۔
وہ قدیم و جدید کا ایک عجیب و غریب سنگم تھے۔" ۲۵

حواشی

۱۔ ذکرِ آزاد، عبدالرزاق ملیح آبادی، کلکتہ، ۱۹۶۰ء، صفحات ۵۰۔ ۲۴۹

۲۔ ایضاً، صفحات ۲۵۶۔ ۲۶ ۳۔ ایضاً، صفحات ۵۷۔ ۲۵۶

۴۔ ایضاً، صفحہ ۲۵۰ ۵۔ ایضاً، صفحات ۹۳۔ ۲۸۱

۶۔ ہجر و وصال، مرتبہ: شبیر احمد چودھری، صفحہ ۲۷۷

۷۔ ایضاً، صفحہ ۲۹۱

۸۔ مضامین ابوالکلام آزاد، مرتبہ: عقیل احمد جعفری، صفحہ ۱۱۶

۹۔ مولانا ابوالکلام آزاد۔ ذہن و کردار، عبدالمغنی، صفحہ ۲۹

۱۰۔ خطباتِ آزاد، مرتبہ: مالک رام، صفحات ۱۱۔ ۱۱۰

۱۱۔ الہلال، ۸ر ستمبر ۱۹۱۲ء، صفحہ ۱۲ ۱۲۔ الہلال، ۲۵ر اگست ۱۹۱۲ء، صفحات ۱۲۔ ۱

۱۳۔ الہلال، ۱۵ر ستمبر ۱۹۱۲ء ۱۴۔ ایضاً، ۶ر نومبر ۱۹۱۲ء، صفحہ ۸

۱۵۔ ایضاً، ۲۷ر نومبر ۱۹۱۲ء ۱۶۔ ایضاً، ۲۳ر جولائی ۱۹۱۳ء، صفحہ ۱۵

۱۷۔ ایضاً، ۲ر جولائی ۱۹۱۳ء، صفحہ ۷ ۱۸۔ ایضاً، ۱۲ر نومبر ۱۹۱۳ء، صفحہ ۵

۱۹۔ میرا عقیدہ، کراچی، ۱۹۵۹ء

۲۰۔ ترجمان القرآن، جلد اوّل، لاہور ایڈیشن، صفحہ ۱۹

۲۱۔ "ترجمان القرآن کا علمی اور تخلیقی اسلوب"، پروفیسر ابوالکلام قاسمی، علی گڑھ میگزین، ۱۹۸۹ء، صفحہ ۱۷

۲۲۔ میرا عقیدہ، حالی پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۵۹ء، صفحات ۶۲۔ ۲۶۰

۲۳۔ ملفوظاتِ آزاد (جلد اوّل) دینی نمبر ۱، مرتبہ: محمد اجمل خاں، صفحات ۶۳۔ ۶۲

۲۴۔ مولانا ابوالکلام آزاد، عابد رضا بیدار، صفحہ ۲۴۳

۲۵۔ مولانا ابوالکلام آزاد۔ فکر و فن، ڈاکٹر ملک زادہ منظور احمد، صفحہ ۳۷۵

۲۶ - رسالہ صبا آزاد نمبر، صفحہ ۲۲

۲۷ - I.H. Douglas : A.K. Azad An Intellectual and Religious Biography ص ۲۹۴

۲۸ - فکرِ روشن، آل احمد سرور، صفحات ۷۹ - ۱۲۸

نوٹ : اس مضمون کی ترتیب و تالیف میں ذیل کتابوں سے بھی مدد لی گئی ہے۔

۱- خلیق انجم (مرتب)، مولانا ابوالکلام آزاد : شخصیت اور کارنامے، اردو اکادمی دہلی، ۱۹۸۶ء بالخصوص باب برمذہب۔

۲- ڈاکٹر ابوسلمان شاہجہانپوری (مرتب)، مولانا ابوالکلام آزاد ایک مطالعہ

۳- شیر بہادر خان۔ مولانا ابوالکلام آزاد

۴- جاوید وشسشٹ (مرتب) مولانا ابوالکلام آزاد۔ فکر و فن کے آئینے میں

۵- سید احمد اکبر آبادی، مولانا ابوالکلام آزاد۔ سیرت و شخصیت اور علمی و عملی کارنامے

۶- اسمتھ ولفریڈ کینٹویل (مرتب: مشیرالحق) اسلام دورِ حاضر میں (منتخب مضامین)

۷- اخلاق حسین قاسمی، مولانا آزاد کی قرآنی بصیرت، سنی پبلیکیشن لاہور، ۱۹۸۸ء

۸- اشفاق حسین

Spirit of Islam (A summary of the Commentary of MAK Azad on Al Fatiha) ایشیا پبلشنگ ہاؤس بمبئی، ۱۹۵۸ء

۹- عبداللہ بٹ۔ کراچی

Aspect of Abul Kalam Azad (Alise on his literary Political & Religious Activities)

مولانا آزاد کی قرآنی بصیرت
ایک مطالعہ

الطاف احمد اعظمی

مولانا آزاد کی شخصیت اور ان کی سیاسی ومذہبی فکر کے بارے میں متضاد رائیں ہیں۔ شروع سے ایک طبقہ ان کے عقیدت مندوں اور مداحوں کا اور دوسرا طبقہ ان کے ناقدین اور نکتہ چینوں کا رہا ہے۔ لیکن اس امر میں تقریباً سب کا اتفاق ہے کہ وہ قرآن کے ایک بڑے عالم تھے اور اس کے علوم ومعارف پر ان کی نظر بہت گہری تھی۔ ڈاکٹر ذاکر حسین خاں صاحب نے ساہتیہ اکادمی کی طرف سے شائع کردہ ترجمان القرآن کے تیسرے اڈیشن کے دیباچے میں لکھا ہے:

> "مولانا کی زبان اور اُن کے بیان میں وہ غضب کی دل کشی ہے جس نے ان کے ترجمے اور تفسیری اشارات میں اُردو ادب کے ایک شاہکار کی شان پیدا کر دی ہے۔ وہ روحِ عصر کے محرم ہیں اور کلامِ الٰہی کے مطالب کو اس حکیمانہ انداز میں سمجھاتے ہیں جس سے نئے زمانے کے تنقیدی ذہن کی بھی تسکین ہو جاتی ہے۔"[1]

سجاد انصاری لکھتے ہیں:

> "روشن خیال طبقے کو یہ پہلی بار معلوم ہوا کہ قرآن پاک میں غسل وطہارت کے علاوہ کائنات کے حقائق بھی پوشیدہ ہیں۔ اب تک جس انداز

سے علماء قرآن پاک کو پیش کیا کرتے تھے وہ کسی طور پر خوش آیند نہ
تھا تعلیم یافتہ طبقہ سمجھتا تھا کہ قرآن مجید ختم ہے تنبیہہ وتحدید اور تکفیر و
تعزیر پر۔ خودغرض اور تنک مایہ علماء نے انھیں اسی طرح سمجھایا تھا۔
مگر جب مولانا آزاد قرآن لے کر اُٹھے، مسلمان مبہوت ہو گئے کہ تیرہ سو
برس کے صحیفے میں حال ہی کے لیے نہیں بلکہ ہمیشہ کے لیے نکات و
حقائق پوشیدہ ہیں۔"[۲]

مولانا آزاد کو اس بات کا خود بھی احساس تھا اور انھوں نے لکھا ہے کہ "ایک زمانہ تھا کہ مسلمانوں میں مذہبی اصلاح وتجدید کی ضرورت کا احساس نہ تھا مگر سنہ ۱۹۱۲ء میں میں نے الہلال جاری کیا اور قرآن کے مطالعے وتدبّر کی ایک نئی راہ روشنی میں آئی۔"[۳] الہلال کی اشاعت کے ساتھ ہی مسلمانوں کے ذی علم طبقے نے شدت کے ساتھ محسوس کیا کہ یہ ایک نئی آواز ہے جس میں قرآن مجید کا رنگِ دعوت اور اسلوب بیان صاف نمایاں ہے اور اس کا مدیر اسرار قرآن کا محرم اور اس کے دقائق کا نکتہ داں ہے۔ جن دنوں مولانا رانچی میں جلاوطنی کے دن گزار رہے تھے ایک سرحدی بزرگ مولانا دین محمد قندھاری صوبہ سرحد سے پا پیادہ چل کر مولانا کی خدمت میں اس غرض سے حاضر ہوئے تھے کہ ان سے قرآن پاک کی ایک آیت کے معنی معلوم کریں۔[۴] مولانا آزاد نے ترجمان القرآن کا انتساب انھی بزرگ کے نام کیا ہے۔[۵]

لیکن کیا مولانا آزاد فی الحقیقت معارف قرآن کے رمز شناس اور اُس کے باطن کے محرم راز تھے، دوسرے لفظوں میں روح قرآن سے کما حقہٗ آگاہ تھے؟ راقم سطور کا مطالعہ اس کی نفی کرتا ہے۔ ہر بڑے آدمی کی طرح مولانا آزاد نے بھی جس میدان علم کی طرف رُخ کیا وہاں اپنا نقش عظمت چھوڑا ہے۔ الہلال، البلاغ، تذکرہ، غبارِ خاطر سب میں ان کی انفرادیت اور یکتائی کا رنگ روز روشن کی طرح عیاں ہے۔ اس سے ان کے کسی بڑے مخالف کو بھی انکار نہیں ہے لیکن قرآن مجید کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔

مولانا آزاد اعلیٰ پائے کے انشاء پرداز تھے۔ زبان و بیان کی غیر معمولی حلاوت نے ان کی ہر تحریر کو جاذبِ نظر اور دامن کشِ دل بنادیا ہے۔ اگر الفاظ اور طرزِ بیان میں سحر ہے تو بلاشبہہ مولانا نے لفظ و بیان دونوں کا جادو جگایا ہے اور اس کی دلفریبی سے بڑے بڑے اصحابِ علم نہ صرف مسحور بلکہ مرعوب ہوگئے۔ زبان و بیان کی یہی خوبی ان کی تفسیر بالخصوص تفسیر سورۂ فاتحہ میں پوری شانِ دلربائی کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ زبان و بیان کے ان خوشنما پردوں کو ہٹاکر بہت کم لوگوں نے ان کی تفسیر کے باطن میں جھانکنے کی زحمت کی ہے۔ اکثر لوگوں نے اس کے ظاہری جمال کو دیکھا اور فریفتہ ہوگئے۔ مولانا سیّد سلیمان ندوی لکھتے ہیں :

> "مصنّف کی دیدہ وری اور نکتہ پژوہی کا اصلی جولانگاہ پہلا حصّہ ہے، یہ درحقیقت نصف کتاب ہے۔ اس میں سورۂ فاتحہ کے ایک ایک لفظ کی ایسی دلنشین تشریح اور بصیرت افروز تفسیر ہے کہ اس سے اس سورہ کے اُمّ الکتاب (اصلِ قرآن) ہونے کا مسئلہ مشاہدتاً معلوم ہونے لگتا ہے اور اسلام کے تمام مہمات مسائل اور اصولِ دین پر ایک تبصرہ ہوجاتا ہے خصوصاً قرآن پاک کے طرزِ استدلال، خالقِ کائنات کی ربوبیت و رحمت کے آثار و دلائل اتنی تفصیل سے لکھے ہیں کہ مصنّف کی وسعت علم و نظر کی داد بے اختیار دینی پڑتی ہے۔"[۶]

اکثر اصحابِ علم نے یہ بات تسلیم کی ہے کہ مولانا میں احساس "انا" بہت شدید تھا۔ آپ ان کی کوئی کتاب اور مکمل و نامکمل تحریر دیکھ لیں اس میں جو چیز حرف جلی کی طرح بہت نمایاں نظر آئے گی وہ ان کا انانیت آمیز اندازِ تخاطب ہے۔ آپ اس انانیت کو چاہے ڈاکٹر سیّد عبداللہ کی زبان میں انفرادی انا کا احساس یکتائی کہہ لیں[۷] اور چاہے پروفیسر رشید احمد صدیقی کے طرزِ تعبیر میں خدا کا رنگِ کبریائی[۸] لیکن یہ بہرحال ماننا ہوگا کہ ان کی انا کی لے بہت تیز تھی۔ مولانا کے بہت سے عقیدت مندوں اور مدّاحوں نے اس انانیت کی مختلف توجیہات پیش کی

ہیں۔ محمد یونس خالدی لکھتے ہیں:

"مولانا کے یہ ارشادات کوئی ادیبانہ فسوں گری، ساحرانہ فصاحت طرازی یا فوق الفطرت دعوؤں کا اظہار نہیں بلکہ خودشناسی کی ایک اعلیٰ مثال ہے جس سے ان کی فراست، شخصی عظمت اور علم وفضل کا بآسانی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔"[9]

لیکن اس مداحی میں یہ بات یکسر فراموش کردی جاتی ہے کہ مولانا صرف ادیب اور انشا پرداز ہی نہیں عالم دین بھی تھے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ داعی الی القرآن تھے۔ اس لیے ضروری تھا کہ ان کے لہجے میں ادّعائیت کے بجائے خاکساری و فروتنی کا رنگ غالب ہوتا۔ اس ادّعائیت کے چند نمونے یہاں پیش کیے جاتے ہیں جن سے قارئین اندازہ کرسکیں گے کہ مولانا کی انانیت کس نوع کی تھی اور اس کا رنگِ گفتار کیا تھا:

"افسوس ہے کہ زمانہ میرے دماغ سے کام لینے کا کوئی سامان نہ کرسکا۔ غالب کو تو صرف اپنی شاعری کا رونا تھا، نہیں معلوم میرے ساتھ قبر میں کیا کیا چیزیں جائیں گی:

ناروا بود بہ بازار جہاں جنس وفا
رونقے گشتم واز طالع دکاں رفتم

بعض اوقات سوچتا ہوں تو طبیعت پر حسرت والم کا ایک عجیب عالم طاری ہوجاتا ہے۔ مذہب، علوم وفنون، ادب، انشا، شاعری کوئی وادی ایسی نہیں جس کی بے شار نئی راہیں مبدءِ فیاض نے مجھ نامراد کے دل ودماغ پر نہ کھول دی ہوں اور ہر آن و ہر لحظہ بخششوں سے مالامال نہ ہوا ہو۔ بحدیکہ ہر روز اپنے آپ کو عالم معانی کے ایک نئے مقام پر پاتا ہوں اور ہر مقام کی کرشمہ سنجیاں پچھلی منزلوں کی جلوہ طرازیاں ماند کردیتی ہیں۔ لیکن افسوس جس ہاتھ نے

فکر و نظر کی ان دولتوں سے گرانبار کیا اس نے شاید سروسامانِ کار کے لحاظ سے تہی دست رکھنا چاہا۔ میری زندگی کا سارا ماتم یہ ہے کہ اس عہد اور محل کا آدمی نہ تھا مگر اس کے حوالے کر دیا گیا۔"[۱۰]

"لوگ بازار میں دوکان لگاتے ہیں تو ایسی جگہ ڈھونڈ کر لگاتے ہیں جہاں خریداروں کی بھیڑ لگتی ہو۔ میں نے جس دن اپنی دوکان لگائی تو ایسی جگہ ڈھونڈ کر لگائی جہاں کم سے کم گاہکوں کا گزر ہو سکے:

در کوئے ما شکستہ دلی می خرند و بس
بازار خود فروشی ازاں سوئے دیگر است

مذہب میں، ادب میں، سیاست میں، فکر و نظر کی عام راہوں میں جس طرف بھی نکل پڑا اکیلا ہی نکلنا پڑا، کسی راہ میں بھی وقت کے قافلوں کا ساتھ نہ دے سکا:

با رفیقاں ز خود رفتہ سفر دست نہ داد
سیر صحرائے جنوں حیف کہ تنہا کردیم"[۱۱]

"میں اپنے سینے میں وہ دل رکھتا ہوں جس کے لیے ہدایت کی کوئی شعاعیں نہیں ہو سکتیں جو فاطر السمٰوات نے بھیجی ہوں۔"[۱۲]

مولانا آزاد کی اس انانیت سے ان کی تفسیر ترجمان القرآن بھی محفوظ نہیں ہے۔ قرآن مجید وہ بارگاہِ علم و خیر ہے جہاں ہر دَور کے اساطین علم و فن نے جن میں عربی زبان کے مایۂ ناز اور یگانۂ عصر عالم، ادیب اور انشاء پرداز شامل ہیں، اعتراف کیا ہے کہ یہ علم و آگہی کا وہ بحر بے کراں ہے جس کے سارے موتیوں کا چننا کسی ایک انسان کے بس میں نہیں ہے۔ بڑے بڑے غواصانِ علم اس کی تہہ میں اُترے لیکن جب سطح پر آئے تو تسلیم کیا کہ اس کے طول و عمق کی پیمائش ممکن نہیں ہے۔ اس غواصی میں جس شخص کے ہاتھ جو چیز بھی لگی اس پر اس نے اللہ کا شکر ادا

کیا اور اپنی عقل وفہم کی نارسائی کا اعتراف کیا۔ خود قرآن مجید نے ان "راسخین فی العلم" کا حال ان لفظوں میں بیان کیا ہے:

هو الذی انزل علیک الکتٰب منه اٰیٰت محکمٰت هن ام الکتٰب واخر متشٰبهٰت فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغآء الفتنة وابتغآء تاویله وما یعلم تاویله الا الله والرٰسخون فی العلم یقولون اٰمنا به کل من عند ربنا وما یذکر الا اولوا الالباب ○ (آل عمران - ۷)

(ترجمہ) وہ اللہ ہی ہے جس نے تم پر کتاب نازل کی جس میں وہ آیتیں ہیں، جو باعتبار مفہوم و معنی بالکل واضح اور قطعی الدلالت ہیں اور یہی آیتیں اصل قرآن ہیں' اور دوسری آیتیں بھی ہیں جن کے معنوں میں اشتباہ ہے۔ پس جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے وہ اس قسم کی آیات سے ہی سروکار رکھتے ہیں جو مشتبہ المعنی ہیں، اور اس سے ان کی غرض فتنہ جوئی اور اس کے حقیقی مفہوم تک (بہرطور) رسائی ہوتی ہے حالانکہ ان کا حقیقی مفہوم اللہ کے علاوہ اور کوئی نہیں جانتا اور جو لوگ علم میں رسوخ رکھتے ہیں ان کی صدا یہ ہوتی ہے کہ ہم اس پر یقین رکھتے ہیں (یہ) سب ہمارے رب کی طرف سے ہیں اور نصیحت صرف وہی لوگ قبول کرتے ہیں جو عاقل و دانا ہیں۔

لیکن مولانا آزاد کا حال ان راسخین علم سے بالکل مختلف ہے۔ ان کی انا یہاں بھی صاحبِ جبروت ہے' آمادۂ خود نمائی ہے' "ہمچو من دیگرے نیست" کی صدائے مکرر اس کے لبوں پر ہے۔ وہ اس بات پر مصر ہے کہ معارف قرآن کی وادی میں صرف اس کا چراغ جلے' دوسروں کا چراغ گل ہو جائے۔ کیسا عجز و انکسار' کیسا اعترافِ درماندگیٔ علم اور کیسا اقرارِ نارسائی ذہن۔ دعویٰ ہے کہ اس نے تفسیر کے سارے

دفتر کھنگال ڈالے ہیں، ادّعا ہے اس بات کا کہ قرآن مجید کے سارے علوم و معارف فیضانِ الٰہی سے اس پر بے نقاب ہیں، علم و خبر کے وہ بند دروازے اس پر کھلے ہیں جو اس سے پہلے کسی عالم و مفسر پر نہیں کھل سکے تھے، وہ کلید معرفت اس کے ہاتھ آگئی ہے جس سے اس کتابِ حکیم کے ہر عقدۂ لاینحل کی کشود آسان ہو گئی ہے۔ اس پر یقین نہ آئے تو مولانا آزاد کے یہ الفاظ ملاحظہ فرمالیں:

"فی الحقیقت اللہ تعالیٰ کا مخصوص احسان اس عاجز پر یہی ہے کہ اس نے تفسیر بالرائی کی آلودگی سے پاک رکھ کر حقائق قرآنیہ کو منکشف کر دیا۔" [۱۳]

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

"اگر تم کہو کہ..... حقائق و معارفِ قرآن کی طرف رہنمائی ایک فضل مخصوص ہے جس کے انکشاف کے لیے خدائے تعالیٰ نے اس عاجز و درماندہ قلب کو چن لیا تو یہ فی الحقیقت سچ ہے۔" [۱۴]

ترجمان القرآن کے دیباچے میں ارشاد ہوتا ہے:

"کامل ستائیس برس سے قرآن میرے شب و روز کے فکر و نظر کا موضوع رہا ہے۔ اس کی ایک ایک سورت، ایک ایک مقام، ایک ایک آیت، ایک ایک لفظ پر میں نے وادیاں قطع کی ہیں اور مرحلوں پر مرحلے طے کیے ہیں۔ تفسیر و کتب کا جتنا مطبوعہ وغیر مطبوعہ ذخیرہ موجود ہے میں کہہ سکتا ہوں کہ اس کا بڑا حصہ میری نظر سے گزر چکا ہے اور علوم قرآن کے مباحث و مقالات کا کوئی گوشہ نہیں جس کی طرف سے حتی الوسع ذہن نے تغافل اور جستجو نے تساہل کیا ہو۔ علم و نظر کی راہوں میں آج کل قدیم و جدید کی تقسیم کی جاتی ہے لیکن میرے لیے یہ تقسیمیں بھی کوئی تقسیم نہیں۔ جو کچھ قدیم ہے وہ مجھے ورثے میں ملا ہے اور جو کچھ جدید ہے اس کے لیے اپنی راہیں

آپ نکالیں ۔ میرے لیے وقت کی جدید راہیں بھی ویسی ہی دیکھی بھالی ہیں جس طرح قدیم راہوں میں گام فرسائی کرتا رہا ہوں۔" [۱۵]

آگے مزید فرماتے ہیں :

"میرے دل کا کوئی یقین ایسا نہیں ہے جس میں شک کے سارے کانٹے نہ چبھ چکے ہوں اور میری روح کا کوئی اعتقاد ایسا نہیں ہے جو انکار کی ساری آزمائشوں میں سے نہ گزر چکا ہو۔ میں نے زہر کے گھونٹ بھی ہر جام سے پیے ہیں اور تریاق کے نسخے بھی ہر دارالشفا کے آزمائے ہیں۔ میں جب پیاسا تھا تو میری لب تشنگیاں دوسروں کی طرح نہ تھیں اور جب سیراب ہوا تو میری سیرابی کا سرچشمہ بھی شاہراہِ عام پر نہ تھا۔" [۱۶]

اسی دیباچے میں اپنی تفسیر کی خصوصیات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"جا بجا نوٹوں کا اضافہ کیا ہے جو سورت کے مطالب کی رفتار کے ساتھ ساتھ برابر چلے جاتے ہیں اور جہاں کہیں ضرورت دیکھتے ہیں مزید رہنمائی کے لیے نمودار ہو جاتے ہیں۔ یہ قدم قدم پر مطالب کی تفسیر کرتے ہیں، اجمال کو تفصیل کا رنگ دیتے ہیں، مقاصد و وجوہ سے پردے اٹھاتے ہیں، دلائل و شواہد کو روشنی میں لاتے ہیں، احکام و نواہی کو مرتب و منضبط کرتے ہیں اور زیادہ سے زیادہ مختصر لفظوں میں زیادہ سے زیادہ معانی و معارف کا سرمایہ فراہم کرتے ہیں۔ یہ گویا قاری قرآن کے لیے تفکر و تدبر کی روشنی ہے جو بحکم "یسعیٰ نورھم بین ایدیھم و بایمانھم" (۵۷ : ۱۲) اس کے ساتھ ساتھ چلتی رہتی ہے اور کہیں بھی اس کا ساتھ نہیں چھوڑتی۔" [۱۷]

اور یہ سطریں بھی دیدنی ہیں :

"مباحث و معارف کا ایک پورا دفتر دماغ میں پھیل رہا تھا مگر

نوکِ قلم پر پہنچا تو ایک جملہ بن کر رہ گیا۔ اب کتاب کے صفحے پر وہ ایک
جملہ ہی رہے گا لیکن اہل نظر چاہیں تو اپنے ذہن و فکر میں پھر سے
ایک دفتر کی صورت میں پھیلا سکتے ہیں۔"[۱۸]

کہاں تک بیان کیجیے، انا کا ایک دفترِ طولانی ہے جو تفسیر کے صفحات میں پھیلا
ہوا ہے۔ اسی جذبۂ انا و لا غیری نے فیصلہ کر دیا کہ ان سے پہلے کے جملہ مفسرین کی
تفسیروں کا معیارِ فکر و نظر بہت پست ہے، قرآن کے حقائق و معارف کا کوئی
حصہ ان میں ڈھونڈنا کارِ عبث ہے۔ فرماتے ہیں:

"مختلف اسباب سے جن کی تشریح کا یہ محل نہیں، صدیوں سے
اس طرح کے اسباب و مؤثرات نشو و نما پاتے رہے ہیں جن کی
وجہ سے بتدریج قرآن کی حقیقت نگاہوں سے مستور ہوتی گئی اور
رفتہ رفتہ اس کے مطالعے و فہم کا ایک نہایت پست معیار قائم
ہو گیا۔ یہ پستی صرف معانی و مطالب ہی میں نہیں ہوئی بلکہ ہر چیز
میں ہوئی حتٰی کہ اس کی زبان، اس کے الفاظ، اس کی تراکیب
اور اس کی بلاغت کے لیے بھی نظر و فہم کی کوئی بلند جگہ باقی نہیں رہی
۔۔۔۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اسلام کی ابتدائی صدیوں سے لے کر قرونِ
آخیرہ تک جس قدر مفسر پیدا ہوئے ان کا طریق تفسیر ایک رو بہ تنزل
معیارِ فکر و نظر کی مسلسل زنجیر ہے جس کی ہر پچھلی کڑی پہلی سے
پست تر اور ہر سابق لاحق سے بلند تر واقع ہوئی ہے۔"[۱۹]

مولانا نے لکھا ہے کہ مختلف عہدوں کے خارجی مؤثرات نے قرآن مجید کے چہرے
پر بہت سے دبیز پردے ڈال دیے ہیں جن سے اس کی حقیقی شکل و صورت نگاہوں
سے مستور ہو گئی ہے۔ ان کے خارجی پردوں کو ہٹا کر ہی قرآن کی اصل حقیقت معلوم
ہو سکتی ہے، اور اس کام میں تفسیریں مفید ہونے کے بجائے مضر ہیں کیونکہ ان میں
سے اکثر تفسیر بالرای ہیں۔ خواہ تفسیریں متکلمین نے لکھی ہوں خواہ فقہا نے، خواہ صوفیا،

نے اور خواہ علوم جدیدہ کے حاملین نے، سب نے تفسیر کے نام سے اپنے اپنے مذہب و مسلک کی ترجمانی کی ہے[۲۰] اس نقص یعنی تفسیر بالرای سے اگر متاخرین مفسّرین میں سے کسی مفسّر کی تفسیر محفوظ ہے تو وہ خود اُن کی تفسیر ہے[۲۱]

مولانا کی تفسیر کا مقام و درجہ کیا ہے اس پر تو ہم بعد میں گفتگو کریں گے یہاں اس قدر کہنا ضروری ہے کہ اسلاف کی تفسیروں پر یک قلم خط نسخ پھیر دینا اور انھیں کوڑا کرکٹ کا ڈھیر سمجھ لینا زیادتی اور ناانصافی کی بات ہوگی۔ یہ صحیح ہے کہ ان تفسیروں میں بہت سی دور از کار باتیں پائی جاتی ہیں۔ ان میں رطب و یابس سب ملے گا لیکن بہت سے تفسیری نکتے بھی ان میں جا بجا ملتے ہیں۔ بعض تفسیروں میں زبان و بیان، قواعد اور فصاحت و بلاغت کی توضیحات ملتی ہیں۔ اس سلسلے میں صاحب کشّاف کی خدمات بڑی وقیع ہیں۔ تفسیر طبری کی صورت میں تفسیری روایات کا ایک بڑا ذخیرہ محفوظ ہے۔ یہ روایتیں تہذیب و تنقیح کے عمل سے نہیں گزر سکی ہیں لیکن یہ کیا کم ہے کہ صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کی تفسیری کاوشوں کو محفوظ کر لیا گیا ہے۔ اگر تفسیر طبری وجود میں نہ آتی تو تفسیر ابن کثیر کی تصنیف مشکل تھی جو سلف کے طریقۂ تفسیر کی ترجمان ہے۔ اس بات کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ ہر عہد کا مصنّف اپنے عہد کے علمی ماحول کا پروردہ اور عصری ذوق و میلان سے متاثر ہوتا ہے، مفسّرین بھی اس عام کلیے سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ ان کی تفسیری خدمات کو اسی زاویۂ نگاہ سے دیکھنا چاہیے۔

لیکن مولانا آزاد کی انانیت نے ان حقائق سے صرف نظر کر لیا اور قدیم و جدید مفسّرین میں سے کسی مفسّر کی تفسیری خدمات کے اعتراف سے گریز کیا حتیٰ کہ ہندی مفسّرین و مترجمین قرآن کے ذکر سے بھی پہلو تہی کی ہے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کا شمار کبار علماءِ ہند میں ہوتا ہے۔ ان کا فارسی ترجمۂ قرآن اور اصول تفسیر میں ان کی اہم تالیف الفوز الکبیر (فارسی) مہتم بالشان ہیں۔ شاہ عبدالقادر دہلویؒ اور شاہ رفیع الدین دہلویؒ جو اسی دودمان کے چشم و چراغ ہیں، کے اُردو تراجم قرآن بھی اہمیت کے حامل ہیں۔

ان کے علاوہ سرسید کی تفسیر القرآن[۴۲] مولانا محمد علی کی بیان القرآن[۴۳] مولانا احمد علی کی تفسیر بیان للناس[۴۴] ڈپٹی نذیر احمد، مولانا فتح محمد جالندھری، مرزا حیرت دہلوی، مولانا عاشق علی میرٹھی، مولانا عبدالحق حقانی[۴۵] مولانا محمود حسنؒ اور مولانا شبیر احمد عثمانیؒ کے ترجمے و تفسیر اور مولانا اشرف علی تھانویؒ کی تفسیر بیان القرآن سے کس طرح صرف نظر کیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلۃ الذہب کی آخری کڑی مولانا حمیدالدین فراہیؒ ہیں جو ہندی مفسرین کے امام و میر کارواں کی حیثیت رکھتے ہیں بلکہ اگر یہ کہا جائے تو ذرا بھی مبالغہ نہ ہوگا کہ عربی مفسرین میں بھی باعتبار فکر و نظر ان کی حیثیت امام و مجتہد کی ہے۔

مولانا آزاد اپنی انانیت کے زیر اثر خواہ یہ کہیں کہ انھوں نے قرآن کے ترجمے و تفسیر میں کسی عالم و مفسر کے خرمن سے خوشہ چینی نہیں کی ہے اور اپنی راہ سب سے الگ بنائی ہے[۴۶] لیکن حقیقت واقعہ یہ ہے کہ انھوں نے ترجمہ و تفسیر دونوں میں متقدمین و متاخرین علمائے تفسیر سے پورا پورا اخذ و استفادہ کیا ہے۔ مولانا سید سلیمان ندویؒ نے لکھا ہے: "معلوم ہوتا ہے کہ ترجمے کے لیے شاہ عبدالقادر کا ترجمہ پیش نظر ہے۔"[۴۷] شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے فارسی ترجمۂ قرآن سے بھی انھوں نے فائدہ اٹھایا ہے۔ مثلاً سورہ بقرہ آیت ۲۰۵ کے ترجمے میں "اذا تولّیٰ" کا ترجمہ کیا ہے "جب انھیں حکومت مل جاتی ہے۔" دوسرے مترجمین قرآن نے "تولّیٰ" کا ترجمہ پیٹھ پھیرنا کیا ہے۔ مولانا آزاد کا ترجمہ شاہ صاحب کے ترجمے سے ماخوذ ہے۔ شاہ صاحب کا ترجمہ ملاحظہ ہو "چوں ریاست پیدا کند" بعض علماء نے اسے مولانا آزاد کا عطیۂ خاص قرار دیا ہے[۴۸] جو ظاہر ہے کہ صحیح نہیں ہے۔ سرسید علیہ الرحمۃ کے طرز فکر کے بعض گوشے بھی ان کی تفسیروں میں ملتے ہیں۔ مثلاً حقیقت نبوت وغیرہ۔ مولانا آزاد نے سب سے زیادہ جس بطل جلیل اور عالم قرآن سے استفادہ کیا ہے وہ مولانا حمیدالدین فراہیؒ ہیں۔ اس سلسلے میں مولانا سید سلیمان ندوی نے اعتراف حقیقت کرتے ہوئے لکھا ہے:

"مولانا شبلی کے اصرار سے کئی دفعہ مولانا فراہی ندوہ میں آ آ کر رہے اور طلبار کو کبھی فلسفۂ جدیدہ اور کبھی قرآن کے سبق پڑھائے میں بھی اس زمانے میں ندوہ کا طالب علم تھا۔ مولانا کے ان درسوں سے مستفید ہوا۔ اس زمانے میں مولانا ابوالکلام آزاد مولانا شبلی مرحوم کے پاس ندوہ میں مقیم تھے اور الندوہ کے مددگار ایڈیٹر تھے۔ وہ مولانا حمیدالدین صاحب کی ان صحبتوں سے مستفید ہوتے رہے اور قرآن پاک کے درس و نظر کے نئے راستوں کے نشان پانے لگے اور بالآخر الہلال کے صفحات میں اس جادہ پیمائی کے مختلف مناظر سب کی نظروں کے سامنے آئے۔"[۲۹]

اس استفادے کی متعدد مثالیں ترجمان القرآن میں موجود ہیں۔ یہاں صرف ایک مثال پیش کی جاتی ہے۔ مولانا حمیدالدین فراہیؒ سے پہلے کوئی عالم دین بھی قرآنی قسموں کا صحیح معنی و مفہوم متعین نہیں کر سکا تھا۔ اس سلسلے میں امام فخرالدین رازیؒ (متوفی ۱۲۰۹ء) اور علامہ ابن قیمؒ (متوفی ۱۳۵۰ء) کی کوششیں بھی کامیابی سے ہمکنار نہ ہو سکیں۔ مولانا فراہی نے اس موضوع پر ایک مبسوط رسالہ الامعان فی اقسام القرآن کے نام سے تحریر کیا اور اس میں تفصیل سے بتایا کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے مختلف چیزوں کی جو قسمیں کھائی ہیں ان سے مقصود اشہاد و استدلال ہے یعنی مقسم بہ کو مقسم علیہ پر بطور شہادت پیش کیا گیا ہے اس سے مقسم بہ کی تعظیم مقصود نہیں ہے۔[۳۰]

مولانا آزاد نے سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں قسم کے اس مفہوم کو لیا لیکن یہ نہیں لکھا کہ یہ مولانا فراہیؒ کی تحقیق ہے بلکہ یہ لکھا کہ عربی میں قسم کا مطلب شہادت ہے۔ ان کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

"اس آیت میں اثبات جزا کے لیے خدا نے خود اپنے وجود کی قسم کھائی ہے۔ لیکن "رب" کے لفظ سے اپنے آپ کو تعبیر کیا ہے۔ عربی میں قسم

کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی بات پر کسی بات سے شہادت لائی جائے۔"[۱۳]

اس سے واضح ہوگیا کہ مولانا آزاد نے اپنے ہمعصروں اور پیش روؤں کی قرآنی تحقیقات سے استفادہ تو کیا لیکن اس کا اعتراف نہیں کیا۔ اگر وہ اس کا اعتراف کرلیتے تو اس سے ان کی عظمت و فضیلت میں کوئی کمی واقع نہ ہوتی۔ لیکن ان کی انانیت اس اقرار و اعتراف سے ہمیشہ گریزاں رہی۔ مولانا کی نظر اس آیت پر یقیناً رہی ہوگی: وعباد الرحمٰن الذین یمشون علی الارض ھونا (فرقان ۶۳) "اللہ کے بندے تو وہ ہیں جو زمین پر خاکساری کے ساتھ چلتے ہیں۔"

حقیقت یہ ہے کہ قرآن مجید کے حقائق و معارف سے صرف ان مومنین کے قلب و دماغ آشنا ہوتے ہیں جو حقیقت شناس تقویٰ ہوں۔ غیر متقین کے لیے اس بزم عرفانی میں رسائی ممکن نہیں ہے۔ ان کے لیے محرومی کا درد تہ جام ہے۔ وہ اس میکدۂ عرفاں میں تشنہ لب جاتے ہیں اور تشنہ کام ہی واپس آتے ہیں۔

ہم تسلیم کرتے ہیں اور سب نے بجا طور پر تسلیم کیا ہے کہ مولانا آزاد غیر معمولی ذہن و حافظہ رکھتے تھے۔ ان کی ذہانت و فطانت مسلّم ہے۔ جو اس کا منکر ہو اس کا علم و نظر غیر معتبر ہے۔ اسی ذہانت کی وجہ سے مولانا نے دوسرے امور کی طرح تفسیر قرآن میں بھی اپنی انفرادیت کو قائم رکھا ہے۔ بعض قرآنی قصص کے بیان و تشریح میں ان کی یہ انفرادیت بالکل نمایاں ہے۔ مثلاً قصۂ ذوالقرنین کی انھوں نے جو تحقیق کی ہے وہ قابل تعریف ہے لیکن جہاں تک قرآن مجید کے حقائق و معارف کا تعلق ہے اس سے مولانا کی تفسیر خالی ہے۔

پروفیسر رشید احمد صدیقی کا یہ خیال بالکل صحیح ہے کہ مولانا آزاد کے یہاں اسٹائل (پیرایۂ بیان) زیادہ اور مواد کم ہے۔ اس کا اطلاق ان کی تفسیر پر بھی ہوتا ہے۔ ترجمان القرآن کی پہلی جلد جو سورۂ فاتحہ کی تفسیر ہے، بہت معروف و مقبول ہے اور مولانا کی قرآن فہمی کی ناقابل تردید دلیل مان لی گئی ہے لیکن اس تفسیر

ہیں مع مقدمہ فاتحۃ الکتاب صرف انشاء پردازی ہے اور بلاشبہہ اس کا یہ ایک نادر نمونہ ہے۔ ان کے خلاق ذہن نے اسلوب بیان کے نئے نئے پیکر اس میں تراشے ہیں اور اس اعتبار سے یہ ایک منفرد تفسیر ہے۔ بطور نمونہ ہم یہاں اس کی ایک دو مثالیں پیش کرتے ہیں۔

سورۂ فاتحہ قرآن مجید کے لیے مثل دیباچہ کتاب کے ہے یعنی جس طرح ہر کتاب کا ایک دیباچہ ہوتا ہے اور اس سے اس کتاب کا آغاز و تعارف ہوتا ہے اسی طرح سورۂ فاتحہ قرآن مجید کا آغاز و تعارف اور اس کی پہلی سورۃ ہے۔ اس مضمون پر مولانا آزاد نے مقدمہ فاتحۃ الکتاب میں جو عبارت آرائی کی ہے وہ ملاحظہ ہو:

"وحی الٰہی کے مستور و محجوب چہرے نے جب سرزمین فاران میں اپنا نقاب اُلٹا تو اس کے جمال حقیقت کا اولین نظارہ اسی سورۂ فاتحہ میں تھا اور پھر یہی سورہ ہمیشہ کے لیے پہلی بھی قرار پائی کہ کرۂ ارض پر نوع انسانی جب کبھی جستجوئے حقیقت میں بیقرار ہوگی تو سب سے پہلے یہی جلوۂ حق اس کے سامنے آئے گا۔۔۔ کائنات تعلیم و سعادت انسانی میں جو کچھ ہے اس میں سب سے پہلی حقیقت یہی سورۃ اور اسی سورۃ کی سات آیتیں ہیں۔ اگر وہ ایک سفر ہے تو اس کی پہلی منزل یہی ہے، اگر وہ ایک جمال ہے تو اس کا پہلا نظارہ یہی ہے، اگر وہ ایک نغمہ ہے تو اس کا پہلا ترانہ اسی سے اٹھتا ہے، اگر وہ ایک وقت ہے تو اس کا پہلا دن اسی سے شروع ہوتا ہے، اگر وہ ایک درخت ہے تو اس کا اولین تخم اسی میں ہے اور اگر وہ ایک دائرۂ سعادت ہے تو اس کا نقطہ اس کے سوا اور کوئی نہیں۔"[۳۳]

مولانا کی تحریر کا ایک عیب غیر ضروری طول کلام ہے اور اس کو ان کے شوق انشاء پردازی نے پیدا کیا ہے، اور دوسرا عیب تکرار مضمون ہے۔ اوپر کے مضمون یعنی

سورۂ فاتحہ کی اوّلیت کو مولانا نے بتکرار بیان کیا ہے۔ اسی سلسلۂ کلام میں لکھتے ہیں:

"یہی وجہ ہے کہ مومن کی حیاتِ ایمانی کا پہلا دن یہی ہے اس کے سازِ فطرت کا پہلا نغمہ اسی کے اندر سے اُٹھتا ہے' اس کے دائرۂ علم وعمل کا نقطۂ سعادت اسی کی سات آیتیں ہیں۔ وہ جب سفرِ حقیقت شروع کرتا ہے تو اس کا پہلا قدم یہی ہوتا ہے' وہ چلتا ہے تو اس کی پہلی منزل یہی پیش آتی ہے' بولتا ہے تو پہلی آواز یہی نکلتی ہے، مانگتا ہے تو پہلی طلب اسی میں ہوتی ہے اور عشقِ حق میں روتا ہے تو چشمِ حقیقت سے پہلا آنسو یہی ٹپکتا ہے یعنی اس کی حیاتِ سعادت میں جو کچھ ہے اس میں پہلی اور اوّل چیز یہی ہے۔"[۳۴]

یہی مضمون بتکرار صفحہ ۶۱ سے صفحہ ۶۴ تک چلا گیا ہے۔ اس کے بعد مولانا نے فاتحۃ الکتاب کی وجہ تسمیہ اور ترتیب نزول کے اعتبار سے اس سورۃ کی حیثیت پر گفتگو کی ہے۔ یہ ایک خشک بحث ہے اور مولانا کا قلم انشاء پردازی کی بہاریں دکھانے کے لیے بے چین تھا۔ بالآخر انھوں نے "مراتب اربعۂ ظہور" کے عنوان سے گل افشانیٔ گفتار کا موقع ڈھونڈ لیا۔ لکھتے ہیں:

"نبوت ایک بیج ہے جو انبیاء کی سرزمینِ قلب میں ودیعت کیا جاتا ہے اور وہ اندر ہی اندر نشو ونما پاتا اور مختلف ابتدائی مراتب نشو وانبساط سے گزر جاتا ہے یہاں تک کہ وہ وقت آتا ہے جب اس کی قوت نشو وبسط حد کمال تک پہنچ جاتی ہے اور اس کی شاخیں ابھرنے اور پھیلنے کے لیے ایک فضاء وسیع کو ڈھونڈتی ہیں۔ اس وقت اس کی قوت نشو کا ابھار بے قرار ہو ہو کر زور مارتا اور ابھرنے کے لیے جوش کھاتا ہے۔ پس زمین شق ہوتی ہے اور مخفی قوت نشو اپنے ابھرنے کی راہ نکال لیتی ہے۔ اس کے بعد انشعاب وظہور

کا دور آتا ہے اور اس کی پھیلی شاخوں سے زمین کی بالائی سطح
گھر جاتی ہے۔"[۲۵]

اس انشاء پردازی کا سلسلہ صفحہ ۹۸ سے صفحہ ۹۹ تک گیا ہے۔ اس میں نبوت کے ظہور و آغاز کے بارے میں جو لفاظی اور نکتہ آرائی کی گئی ہے اس کا حقیقت واقعہ سے کوئی تعلق نہیں ہے اور یہ بالکل ایک غیر متعلق بحث ہے۔ اس کے علاوہ اس کا مواد سر سید علیہ الرحمۃ کی فکر سے ماخوذ ہے۔ سر سید کی تفسیر میں وحی و جبریل کوئی چیز نہیں ہیں[۲۶]۔ یہ نبی کا قلب ہے جس میں ملکۂ نبوت فطرتاً ودیعت کیا جاتا ہے اور وہی در اصل منبع وحی اور تجلی گاہِ حقائق کونیہ ہے[۲۷]

مولانا آزاد نے یہ بھی لکھا ہے کہ نبوت سے قبل انبیاء کسی نامعلوم حقیقت اور کسی غیر متعیّن منزلِ عشق کی جستجو میں ہمہ آن مضطرب و بے چین رہتے ہیں۔ ان کے الفاظ ملاحظہ ہوں :

"پس اس وقت حضرت انبیاء کرام پر ایک بے خودانہ اضطراب و التہاب عشق کی سی حالت طاری ہو جاتی ہے۔ وہ ایک غیر معلوم حقیقت کے لیے بے قرار، ایک غیر متعیّن معشوق کی جستجو میں سرگرداں اور ایک غیر مفہم انکشاف و انبعاث کی فکر میں ڈوب جاتے ہیں۔ ان کی روحانیت نبوت اس وقت بے قرار ہو ہو کے اور تڑپ تڑپ کے کسی غیر متعیّن حقیقت کو ڈھونڈنے اور پکارنے لگتی ہے اور ان کا اضطراب یکسر ایک صدائے جستجو اور دعوتِ سوال ہوتا ہے کہ اے وہ کہ آنے والا، نکلنے والا، اور طلوع ہو جانے والا ہے! تو کہاں ہے اور کیوں اپنے چہرے پر سے نقاب نہیں اُلٹ دیتا اور کیوں اپنے جمالِ درخشاں سے ظلمتوں اور اندھیاریوں کو دور نہیں کر دیتا؟"[۲۸]

لیکن قرآن مجید سے اس خیال کی تائید نہیں ہوتی۔ قرآن مجید کی ایک سے زیادہ آیات سے ثابت ہے کہ قبل نبوت کسی نبی کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس کو منصب

نبوت کے لیے منتخب کرلیا گیا ہے۔ بطور مثال حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو لیں۔ ان دونوں جلیل القدر انبیاء کی قبلِ نبوت زندگی میں ہم کو اس اضطراب والتہاب کے کوئی آثار نہیں ملتے جس کا نقشہ مولانا کے شاعرانہ تخیل نے سطور بالا میں کھینچا ہے۔

قرآن مجید کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام حاکم مصر فرعون کے خوف سے بھاگ کر مدین کے علاقے میں چلے گئے تھے اور وہاں ایک نیک سیرت بزرگ کے ہاں دس سال تک ان کا قیام رہا اور انہی کی ایک لڑکی سے ان کی شادی ہوئی۔ واقعۂ نبوت بالکل اچانک پیش آیا جب کہ وہ ایک سفر میں آگ کی تلاش میں تھے۔ (سورۂ قصص ۲۹)[۳۹] ان کو ذرا بھی خبر نہ تھی کہ اس آگ کے پردے میں ان کو نبوت کی نعمت ملنے والی ہے۔ اس سلسلے میں ان کے ذہن میں پہلے سے نہ کوئی اضطراب تھا اور نہ دل میں کسی طرح کا داعیۂ طلب وجستجو۔

یہی معاملہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ نبوت سے قبل آپ نے کبھی اس بارے میں سوچا بھی نہ تھا اور نہ کبھی آپ کی جانب سے کسی نوع کی بے قراری کا اظہار ہوا جس سے معلوم ہوتا کہ آپ بہت جلد نبی بنائے جانے والے ہیں۔ ہر نبی کی طرح آپ بھی قدرت کی طرف سے فطرتِ سلیمہ اور نفسِ مزکّٰی لے کر آئے تھے اس لیے لازماً اپنے ماحول کی بُری باتوں کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھتے تھے۔ عہدِ جاہلیت میں بعض مکّی باشندے بھی دینِ حنیف پر قائم تھے اور مشرکانہ افعال سے نفرت رکھتے تھے۔ غارِ حرا میں آپ کی خلوت گزینی اسی جذبے سے تھی کہ مکّہ کے مشرکانہ ماحول سے دور رہ کر اپنی فطرتِ مستقیمہ کے مطابق اللہ کی عبادت کریں۔ اسی جگہ ظہورِ نبوت کا واقعہ پیش آیا۔ چونکہ آپ کے لیے یہ ایک غیر متوقع بات تھی اس لیے گھبرا گئے اور گھر پہنچ کر حضرت خدیجہ سے کہا "مجھے کپڑا اُڑھا دو، مجھے کپڑا اُڑھا دو"[۴۰] لیکن وحی الٰہی نے آپ کی ڈھارس بندھائی اور محبت آمیز لہجے میں ارشاد ہوا "او اوڑھ لپیٹ کر سونے والے اُٹھو اور ڈراؤ اور اللہ کی بڑائی بیان کرو"[۴۱] (سورۂ مزمل: ۱-۳)

اس واقعہ سے صاف ظاہر ہے کہ نبوت سے پہلے آپ کا ذہن عطائے نبوت سے بے خبر اور اس باب میں ہر طرح کے ہیجان اور بے قراری سے خالی تھا۔ مولانا آزاد نے اس سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے وہ محض عبارت آرائی ہے۔

مقدمہ فاتحۃ الکتاب کے اس مختصر جائزے کے بعد اب ہم ان کی تفسیر کی طرف آتے ہیں۔ اس مقصد کے لیے ہم سورۂ فاتحہ ہی کی تفسیر کو لیتے ہیں۔ پہلے اس کا ترجمہ ملاحظہ ہو:

> "ہر طرح کی ستائشیں اللہ ہی کے لیے ہیں جو تمام کائنات خلقت کا پروردگار ہے، جو رحمت والا ہے اور جس کی رحمت تمام مخلوقات کو اپنی بخششوں سے مالا مال کر رہی ہے، جو اس دن کا مالک ہے جس دن کاموں کا بدلہ لوگوں کے حصے میں آئے گا۔ (خدایا) ہم صرف تیری ہی بندگی کرتے ہیں اور صرف تو ہی ہے جس سے (اپنی ساری احتیاجوں میں) مدد مانگتے ہیں۔ (خدایا) ہم پر (سعادت کی) سیدھی راہ کھول دے، وہ راہ جو ان لوگوں کی راہ ہوئی جن پر تو نے انعام کیا، ان کی نہیں جو پھٹکارے گئے اور نہ ان کی جو راہ سے بھٹک گئے۔"

اس ترجمے سے ظاہر ہے کہ مولانا آزاد نے ترجمے میں کسی ایک طریقے کی پابندی نہیں کی ہے۔ کہیں تو آزاد ترجمانی ہے (آیات ۲، ۳) اور کہیں لفظی ترجمے کے ساتھ تشریح مزید کے لیے بریکٹ استعمال کیے ہیں (آیات ۴، ۵) ان میں سے کسی ایک ہی طریقے کی پابندی ضروری تھی۔ راقم کے نزدیک آزاد ترجمانی کا طریقہ متعدد وجوہ سے صحیح نہیں ہے۔

جہاں تک مذکورہ بالا ترجمے کی معنویت اور صحت کا معاملہ ہے وہ محل نظر ہے۔ مولانا نے حمد کا ترجمہ ستائش کیا ہے اور یہی ترجمہ اکثر مفسرین نے کیا ہے۔ لیکن عربی میں حمد کے معنی شکر کے بھی ہیں۔ تفسیر ابن کثیر میں اس سلسلے میں کئی روایتیں عبداللہ

ابن عباسؓ سے منقول ہیں جن میں سے ایک روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ "الحمدللہ" شکر کا کلمہ ہے اور بندہ جب "الحمدللہ" کہتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرے بندے نے میرا شکر کیا[۴۲]۔ قرآن مجید کی متعدد آیات میں حمد کا لفظ شکر کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ مثلاً ایک جگہ فرمایا گیا ہے: وقالوا الحمد لله الذی اذهب عنا الحزن (فاطر-۳۴) "اور وہ کہیں گے کہ اس اللہ کا بڑا شکر ہے جس نے ہمارا رنج و غم دور کیا"۔

مولانا نے رب کے تین معنی لکھے ہیں' پرورش کنندہ' معلّم اور آقا۔ لیکن رب کے معنی معلّم کے نہیں آتے۔ رب کے ایک معنی مالک کے ہیں۔ چنانچہ عربی میں گھر کے مالک کو "رب الدار" اور جانور کے مالک کو "رب الدابۃ" کہتے ہیں[۴۳]۔ رحیم کا ترجمہ مولانا نے کیا ہے کہ جس کی رحمت تمام مخلوقات کو اپنی بخششوں سے مالامال کر رہی ہے۔ یہ لفظی ترجمہ نہیں ہوا۔ اگر یہ مفہوم آیت ہے تو اپنی حد سے تجاوز کر کے تفسیر کی حد میں داخل ہو گیا ہے۔ "مالک یوم الدین" کے ترجمے میں بھی ترجمہ اور تفسیر کی حدیں مل گئی ہیں۔ مولانا کا ترجمہ ہے " جو اس دن کا مالک ہے جس دن کاموں کا بدلہ لوگوں کے حصے میں آئے گا"۔ اس تفسیری ترجمے سے آیت کا صحیح مفہوم واضح نہیں ہوتا۔ مولانا نے "مالک یوم الدین" کو لغوی معنی میں لیا جب کہ یہ قرآن مجید کی ایک اصطلاح ہے۔ اس کے اصطلاحی مفہوم کو خود قرآن نے واضح کر دیا ہے۔ فرمایا گیا ہے: وما ادراک مایوم الدین ۰ ثم ما ادراک مایوم الدین ۰ یوم لا تملک نفس لنفس شیئاً ط والامر یومئذ لله (سورۂ انفطار- ۱۷ تا ۱۹) "تمھیں کیا خبر کہ روزِ جزا کیا ہے' ہاں تمھیں کیا خبر کہ روزِ جزا کیا ہے؟ روزِ جزا وہ ہے کہ جس دن کوئی آدمی کسی آدمی کے کچھ کام نہ آسکے گا اور فیصلے کا اختیار صرف اللہ کے ہاتھ میں ہوگا۔" اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ قرآن مجید "مالک یوم الدین" کے فقرے سے مجرد اتنا ہی نہیں بتاتا کہ وہ اس دن کا مالک ہے جس دن کاموں کا بدلہ لوگوں کے حصے میں آئے گا بلکہ یہ بھی ذہن نشین کرتا ہے کہ اس دن کسی نوع کی سعی و سفارش نہیں چلے گی اور بندوں کی جزا اور سزا کا اختیار صرف اسی کو حاصل ہوگا۔ مولانا کے تفسیری ترجمے میں یہ بات نہیں آسکی ہے۔

اس کا تفسیری ترجمہ اس طرح ہوگا: "جو اس دن کا مالک ہے جس دن جزا و سزا کا اختیار صرف اللہ کے ہاتھ میں ہوگا اور کوئی کسی کے کام نہ آسکے گا۔"

"صراطِ مستقیم" کا ترجمہ مولانا نے سعادت کی سیدھی راہ کیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ مالک یوم الدین کی طرح صراط مستقیم کے الفاظ یہاں اصطلاحاً استعمال ہوئے ہیں اور اس سے مُراد توحید ہے کہ یہی سیدھی راہ ہے اسی لیے شرک کے لیے ٹیڑھی راہ کی تعبیر اختیار کی گئی ہے کہ اس راہ پر چلنے والا کبھی مقصود حقیقی تک نہیں پہنچتا اور بھٹک کر رہ جاتا ہے۔ قرآن مجید میں صراط مستقیم کے اصطلاحی مفہوم کو ایک سے زیادہ آیات میں واضح کر دیا گیا ہے۔ مثلاً ایک جگہ ارشاد ہوا ہے: قل اننی هدانی ربی الی صراط مستقیم ہ دینا قیما ملة ابراهیم حنیفا ۚ وما کان من المشرکین ہ (انعام - ۱۶۱) "(اے محمد) کہہ دو میرے رب نے مجھے سیدھی راہ دکھا دی ہے یعنی راست راہ جس میں کوئی کجی نہیں، ابراہیم کا طریقہ جسے اس نے یکسو ہوکر اختیار کیا تھا اور وہ مشرکوں میں سے نہ تھا۔" اس آیت میں "دین قیم" اور "ملت ابراہیم" کے الفاظ سے صراط مستقیم کا توحیدی مفہوم بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ "وما کان من المشرکین" کے الفاظ سے اس کی مزید تائید ہوتی ہے[۴۴]۔ صراط مستقیم کے مفہوم میں توحید کے علاوہ بعض اخلاقی تعلیمات بھی شامل ہیں جو اس کے لازمی تقاضے کی حیثیت رکھتی ہیں[۴۵]۔

مولانا آزاد کے ترجمے کے نقائص آپ نے دیکھ لیے۔ اب تفسیر کو لیں۔ مولانا نے لفظ اللہ کی وضاحت میں لکھا ہے:

> "اگر "اللہ" "الٰہ" سے ہے تو "الٰہ" کے معنی کیا ہیں؟ علمار لغت و اشتقاق کے مختلف اقوال ہیں۔ مگر سب سے زیادہ قوی قول یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اصل "اَلَہٗ" ہے اور اَلَہٗ کے معنی تحیّر و درماندگی کے ہیں۔ بعضوں نے اسے ولہٗ سے ماخوذ بتایا ہے اور اس کے معنی بھی یہی ہیں۔ اس خالقِ کائنات کے

لیے یہ لفظ اس لیے اسم قرار پایا کہ اس بارے میں انسان جو کچھ
جانتا یا جان سکتا ہے وہ عقل کے تحیّر اور ادراک کی درماندگی کے
سوا اور کچھ نہیں ہے۔ وہ جس قدر بھی اس ذات مطلق کی ہستی میں
غور و خوض کرے گا اس کی عقل کی حیرانی اور درماندگی بڑھتی ہی جائے
گی یہاں تک کہ وہ معلوم کرلے گا کہ اس راہ کی ابتدا بھی عجز و
حیرت سے ہوتی ہے اور انتہا بھی عجز و حیرت ہے۔"[۴۶]

مولانا کی اس تحقیق کے مطابق "الٰہ" کی اصل اَلِہٗ اور ولہٗ ہیں بمعنی تحیّر
اور یہی معنی ان کے نزدیک راجح ہے اور یہ صحیح نہیں ہے۔ علمارِ لغت نے الٰہ کی اصل
ولاہ بھی بتائی ہے اس معنی میں کہ مخلوق اپنی حاجت براری کے لیے اس کی
طرف رجوع کرتی ہے، مصائب میں اس کی طرف عاجزانہ لپکتی ہے اور اس کی جناب
میں روتی اور گڑگڑاتی ہے ٹھیک اس طرح جیسے بچّہ ایسے مواقع پر اپنی ماں کی آغوش
ڈھونڈتا ہے۔[۴۷] مولانا روم نے الٰہ کے اس مفہوم کو اپنی مثنوی میں نہایت عمدہ طور
پر بیان کیا ہے:

معنی اللہ گفت سیبویہ — یولھون فی الحوائج ہم لدیہ
گفت الھنا فی حوائجنا الیک — والتمسناہ وجدناہ الیک
صد ہزاراں عاقل اندر وقت درد — جملہ نالاں پیش آں دیان فرد

"سیبویہ (امام نحو) نے اللہ کے یہ معنی بیان کیے ہیں کہ اللہ وہ ذات
ہے کہ جس کے حضور میں لوگ گڑگڑا کر اپنی حاجتیں پیش کرتے ہیں
لوگ اس کی جناب میں یوں دُعا کرتے ہیں کہ اے اللہ ہم تیری ہی
جناب میں اپنی حاجت براری کے لیے التماس کرتے ہیں اور تیرے
ہی دَر سے ہم اپنا دامنِ مُراد بھرتے ہیں۔ لاکھوں اربابِ عقل و
دانش مصیبت کی گھڑیوں میں اسی حاکم مطلق کی جناب میں نالہ و
فریاد کرتے ہیں۔"

"الٰہ" کی ایک دوسری اصل بھی ہے اور وہ "اِلاہ" ہے فعال کے وزن پر مفعول کے معنی میں یعنی مالوہ بمعنی معبود۔ بعض اہل لغت نے اس کی اصل "لاہ" فعل کے وزن پر بتایا ہے اور اس کے معنی معبود (دیوتا) کے ہیں۔ اعشیٰ کا شعر ہے:

کحلفة من ابی رباح یسمعھا لاھہ الکبار

"ابو رباح کی قسم کی مانند جس کو اس کا بڑا دیوتا سنتا ہے۔"

الٰہ کے ایک معنی اعتماد کے بھی ہیں[۴۸]۔ اس میں سکون کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے، بولتے ہیں، ألهت الی فلان أی سکنت الیہ[۴۹] "یعنی میں نے اس کی طرف رجوع کیا اور وہاں سکون حاصل ہوا۔ اس کے ایک اور معنی کسی کی جانب غایت شوق سے متوجہ ہونے کے بھی ہیں۔ کہتے ہیں، أله الرجل الی الرجل أی اتجه الیہ لشدة شوقه الیہ۔ اسی طرح ہے: اله الأم الی ولدھا أی حنت الیہ[۵۰] یعنی ماں بچے کی طرف غایت درجہ محبت اور دلسوزی سے متوجہ ہوئی یا اس کی مشتاق ہوئی۔

مولانا آزاد نے ان تمام متذکرہ بالا معانی سے صرف نظر کرکے الٰہ کو تحیّر کے معنی میں لیا جو ان کی طبیعت اور مذاق کے عین مطابق تھا۔ الٰہ کا یہ مفہوم عقلاء اور حکماء کے ایک مختصر گروہ کے لیے بلاشبہہ باعثِ کشش ہوسکتا ہے لیکن عام لوگوں بالخصوص اہلِ ایمان کے لیے اس تصور الٰہ میں کوئی کشش اور دل بستگی کا سامان موجود نہیں ہے کیوں کہ جس ہستیٔ مطلق میں غور و فکر کا نتیجہ تحیّر و درماندگی ہو اس ذات سے کوئی صاحبِ ایمان کس طرح اپنے ذہن و قلب کا تعلق قائم کرسکتا ہے اور اس کو اپنے بہترین احساسات و جذبات کا مرکز بنا کر اس کی اطاعت و بندگی کرسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید کی ایک آیت سے بھی الٰہ کے مذکورہ مفہوم کی تائید نہیں ہوتی خود مولانا آزاد نے اس معنی کی تائید میں صرف لغت کو پیش کیا ہے، قرآن مجید سے کوئی آیت بطور دلیل پیش نہیں کی ہے۔ یہ اس کا کھلا ہوا ثبوت ہے کہ

یہ ایک خالص فلسفیانہ تصور الٰہ ہے۔ قرآن مجید سے الٰہ کے جس مفہوم کی تائید ہوتی ہے وہ اس سے قطعاً مختلف ہے، قرآن کے بیان کے مطابق الٰہ کا اطلاق اس ہستیٔ مطلق پر ہوگا جو طاقت و قوت میں بے مثال ہو، جو سب پر غالب ہو اور اس پر کوئی غالب نہ آسکے، جس کے آگے سر نیاز خم کیا جائے، جبر کے ساتھ نہیں بلکہ دل کی کامل رضا و رغبت کے ساتھ، اور جو مافوق الطبعی طور پر مخلوق کی حاجت روا، مشکل کشا اور نجات دہندہ ہو۔[۵۱]

مولانا آزاد نے سب سے زیادہ زورِ قلم جس آیت کی تشریح میں صرف کیا ہے وہ "رب العلمین" ہے۔ لیکن یہ ساری بحث رب کے صرف ایک معنی یعنی پرورش کنندہ کے گرد گھومتی ہے۔ انھوں نے رب کے دوسرے معانی یعنی آقا و مالک سے اغماض کیا ہے حالانکہ تقاضائے ربوبیت کی بنا پر یہ اس کے بنیادی مفہومات میں داخل ہیں۔ رب کے لفظ میں پرورش کا جو مفہوم ہے وہ اس قدر نمایاں ہے کہ قرآن حکیم نے اثباتِ الٰہ میں اس سے مطلق تعرض نہیں کیا ہے۔ اہلِ علم جانتے ہیں کہ قرآن مجید کے مخاطبِ اوّل ربوبیت کے اس پہلو سے بخوبی واقف تھے وہ اللہ ہی کو اپنا خالق و رازق مانتے تھے۔ مثلاً ایک جگہ فرمایا ہے: ولئن سالتھم من خلق السمٰوات والارض لیقولن اللہ (الزمر: ۳۸) "اگر تم ان سے پوچھو کہ آسمانوں اور زمین کا خالق کون ہے؟ تو ضرور کہیں گے کہ وہ اللہ ہے۔" دوسری جگہ ہے:

> قل من یرزقکم من السمآء والارض امن یملک السمع والابصار ومن یخرج الحی من المیت ویخرج المیت من الحی ومن یدبر الامر فسیقولون اللہ فقل افلا تتقون ○ (یونس - ۳۱)
>
> "کہو، وہ کون ہے جو تمھیں آسمان اور زمین سے رزق مہیا کرتا ہے اور وہ کون ہے جو تمھارے کانوں اور آنکھوں کا مالک ہے اور وہ کون ہے جو بے جان چیز سے جاندار کو اور جاندار سے بے جان چیز کو نکالتا ہے، اور وہ کون ہے جو تدبیر امر کرتا ہے؟ وہ (جواب میں) ضرور

کہیں گے کہ وہ اللہ ہے۔ پس ان سے کہو کہ پھر تم کیوں (شرک) سے نہیں بچتے۔"

لیکن جس چیز کے ماننے میں اُن کو تامل تھا وہ ربوبیت بمعنی حاکیت تھا یعنی وہ اللہ کی جگہ مختلف معبودوں کو نظامِ ارض وسما کا حاکم و متصرّف سمجھتے تھے۔ گو کہ یہ بھی مانتے تھے کہ وہ اللہ کی طرف سے نظم کائنات پر مامور ہیں۔ گویا ان کے نزدیک اللہ کی حیثیت رب الارباب کی تھی۔ قرآن مجید میں اس تصور کی تردید کی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ جو اللہ خالق و رازق ہے وہی تنہا بلاشرکت غیرے اس کائنات کا ناظم و آمر بھی ہے۔

ربوبیت کے اس پہلو سے صرف نظر کر لینے کی وجہ سے مولانا آزاد نے کارخانۂ ربوبیت کو اثبات الٰہ کے طور پر پیش کیا ہے اور اسے برہان ربوبیت سے تعبیر کیا ہے اور اپنے مخصوص اسلوب میں لکھا ہے:

"کیا انسان کا وجدان یہ باور کر سکتا ہے کہ نظام ربوبیت کا یہ پورا کارخانہ خود بخود وجود میں آجائے اور کوئی زندگی، کوئی ارادہ، کوئی حکمت اس کے اندر کارفرما نہ ہو؟ کیا یہ ممکن ہے کہ اس کارخانۂ ہستی کی ہر چیز میں ایک بولتی ہوئی پروردگاری اور ایک اُبھری ہوئی کارسازی موجود ہو مگر کوئی پروردگار، کوئی کارساز موجود نہ ہو؟ پھر کیا یہ محض ایک اندھی بہری فطرت، بے جان مادّہ اور بے حس الکٹرون کے خواص ہیں جن سے پروردگاری اور کارسازی کا یہ پورا کارخانہ ظہور میں آگیا ہے اور عقل اور ارادہ رکھنے والی کوئی ہستی موجود نہیں؟

پروردگاری موجود ہے مگر کوئی پروردگار موجود نہیں، کارسازی موجود ہے مگر کوئی کارساز موجود نہیں، رحمت موجود ہے مگر کوئی رحیم موجود نہیں، حکمت موجود ہے مگر کوئی حکیم موجود نہیں، سب کچھ موجود

ہے مگر کوئی موجود کرنے والا نہیں، عمل بغیر کسی عامل کے، نظم بغیر کسی ناظم کے، قیام بغیر کسی قیوّم کے، عمارت بغیر کسی معمار کے، نقش بغیر کسی نقاش کے، سب کچھ بغیر کسی موجود کے نہیں۔ انسان کی فطرت کبھی یہ باور نہیں کر سکتی۔ اس کا وجدان پکارتا ہے کہ ایسا ہونا ممکن نہیں، اس کی فطرت اپنی بناوٹ میں ایک ایسا سانچہ لے کر آئی ہے جس میں یقین و ایمان ہی ڈھل سکتا ہے، شک و اور انکار کی اس میں سمائی نہیں!

قرآن کہتا ہے کہ یہ بات انسان کے وجدانی اذعان کے خلاف ہے کہ وہ نظام ربوبیت کا مطالعہ کرے اور ایک "رب العٰلمین" ہستی کا یقین اس کے اندر نہ جاگ اٹھے۔" [۵۲]

مولانا آزاد نے اس بحث میں جتنی آیتیں نقل کی ہیں ان کا تعلق وجود الٰہ کے اثبات سے نہیں جیسا کہ انھوں نے خیال کیا ہے، بلکہ توحیدِ الٰہ سے ہے اور توحیدِ الوہیت مستلزم ہے توحیدِ ربوبیت کو۔ اس سلسلے میں قرآن حکیم کی ایک آیت ملاحظہ ہو:

امن خلق السمٰوٰت والارض و انزل لکم من السماء ماء فانبتنا به حدائق ذات بهجة ج ماکان لکم ان تنبتوا شجرها ءاله مع الله ط بل هم قوم یعدلون ہ امن جعل الارض قرارا و جعل خلٰلها انهرا وجعل لها رواسی وجعل بین البحرین حاجزا ء اله مع الله ط بل اکثرهم لا یعلمون ہ

وہ کون ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا اور جس نے آسمان سے تمھارے لیے پانی برسایا پھر اس پانی سے خوش نما باغ اُگا دیے۔ یہ تمھارے لیے ممکن نہ تھا کہ تم ان باغوں کے درخت اُگاتے۔ کیا اللہ کے ساتھ کوئی اور الٰہ بھی ہے (جو ان کاموں میں اس کا شریک ہو) حقیقت یہ ہے کہ یہ کج رو لوگ ہیں۔ (اور یہ بھی بتاؤ کہ) وہ کون ہے

جس نے زمین کو ٹھکانا بنایا، اس کے درمیان نہریں جاری کیں، اس میں پہاڑ نصب کیے اور دو سمندروں کے بیچ اوٹ رکھ دی۔ کیا اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا الٰہ بھی ہے (جو ان کاموں میں اس کا شریک ومعاون ہو) حقیقت یہ ہے کہ اکثر لوگ ان باتوں کا علم ہی نہیں رکھتے۔

ایک دوسری آیت میں فرمایا گیا ہے:

امن یجیب المضطر اذا دعاہ ویکشف السوٓء ویجعلکم خلفآء الارض ء اللّٰہ مع اللّٰہ قلیلا ما تذکرون ○ امن یھدیکم فی ظلمٰت البر والبحر ومن یرسل الریٰح بشرا بین یدی رحمتہ ء الٰہ مع اللّٰہ تعٰلی اللّٰہ عما یشرکون ○ امن یبدؤا الخلق ثم یعیدہ ومن یرزقکم من السمآء والارض ء الٰہ مع اللّٰہ قل ھاتوا برھانکم ان کنتم صٰدقین ○

وہ کون ہے جو بے قرار کی پکار سنتا اور اس کا دکھ درد دور کرتا ہے، جب وہ (مایوسی کے عالم میں) اس کو پکارتا ہے، اور تم کو زمین کا جانشین بناتا ہے۔ کیا اللہ کے ساتھ کوئی اور الٰہ بھی ہے (جو یہ کام کرتا ہے) تم کم ہی نصیحت قبول کرتے ہو۔ (اور یہ بھی بتاؤ) وہ کون ہے جو بحر وبر کی تاریکیوں میں تمھیں راہ دکھاتا ہے اور وہ کون ہے جو بارانِ رحمت سے پہلے ہواؤں کو خوش خبری کے طور پر بھیجتا ہے۔ کیا اللہ کے ساتھ کوئی اور الٰہ بھی ہے؟ (جو ان کاموں میں اس کے ساتھ شریک ہو) اللہ کی ذات اس شرک سے بہت بلند ہے جس میں یہ لوگ مبتلا ہیں۔ (اور یہ بھی بتاؤ تو سہی کہ) وہ کون ہے جو تخلیق کی ابتدا کرتا ہے اور پھر اس کا اعادہ کرتا ہے اور وہ کون ہے جو آسمان اور زمین سے تمھیں روزی فراہم کرتا ہے۔ کیا اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا الٰہ بھی ہے؟ (جو ان کاموں میں اس کا شریک و

سہیم ہو) اگر تم سچے ہو (کہ نظم کائنات میں کوئی دوسری ہستی بھی شریک ہے) تو اس کی دلیل پیش کرو۔

ان آیات سے بالکل واضح ہے کہ قرآن مجید نے نظام ربوبیت سے جس چیز پر استدلال کیا ہے وہ تعدد الٰہ کے مشرکانہ تخیل کی تردید ہے۔ وہ ایک اللہ کو مانتے تھے لیکن اسی کے ساتھ ان کا یہ بھی اصرار تھا کہ کچھ دوسری ہستیاں بھی ہیں جو کاروبار جہاں بانی میں اس کے ساتھ شریک ہیں۔ اور یہی خیال دنیا کی ہر مشرک قوم کا رہا ہے اور آج بھی ہے۔ مولانا آزاد نے آگے چل کر نظام ربوبیت سے توحید، وحی و رسالت کی ضرورت اور وجود معاد پر استدلال کیا ہے اور یہاں ان کا استدلال بالکل صحیح ہے۔

مولانا آزاد نے "الرحمٰن الرحیم" کی جو تشریح کی ہے وہ بھی محل نظر ہے۔ چیزوں کا وجود، ان میں اعتدال وتوازن اور حسن و زیبائی پھر بناؤ کے بعد بگاڑ اور بگاڑ کے بعد بناؤ کے جو واقعات و مظاہر شب و روز دیکھنے میں آتے ہیں۔ ان سب کا تعلق اللہ کی صفت ربوبیت سے ہے، رحمت سے نہیں جیسا کہ مولانا آزاد نے لکھا ہے:

> "یہ کیوں ہے کہ فطرت حسین ہے اور جو کچھ اس سے ظہور میں آتا ہے وہ حسن و جمال ہی ہوتا ہے؟ کیا یہ ممکن تھا کہ کارخانۂ ہستی ہوتا لیکن زندگی کی نظر افروزیاں، بو کی عطر بیزیاں، نغمہ کی جاں نوازیاں نہ ہوتیں؟ کیا ایسا نہیں ہو سکتا تھا کہ سب کچھ ہوتا لیکن سبزہ و گل کی رعنائیاں اور قمری و بلبل کی نغمہ سنجیاں نہ ہوتیں؟ یقیناً دنیا اپنے بننے کے لیے اس کی محتاج نہ تھی کہ تتلی کے پروں میں عجیب و غریب نقش و نگار ہوں اور رنگ برنگ کے دلفریب پرند درختوں کی شاخوں پر چہچہا رہے ہوں۔ ایسا بھی ہو سکتا تھا کہ درخت ہوتے مگر قامت کی بلندی، پھیلاؤ کی موزونیت، شاخوں کی ترتیب،

پتوں کی سبزی، پھولوں کی رنگا رنگی نہ ہوتی ․․․․ انسانی علم و نظر کی کاوشیں آج تک یہ عقدہ حل نہ کرسکیں کہ یہاں تعمیر کے ساتھ تحسین کیوں ہے مگر قرآن کہتا ہے کہ یہ سب کچھ اس لیے ہے کہ خالق کائنات "الرّحمٰن" اور "الرّحیم" ہے۔" ۵۳

نہیں، بلکہ اس لیے ہے کہ رب کائنات علیم و حکیم ہے۔ یہ سب مظاہر اس کے ناقابلِ ادراک علم و قدرت کی جلوہ طرازیاں اور فیض بخشیاں ہیں۔ مولانا آزاد کی فکر کی غلطی یہ ہے کہ انھوں نے ربوبیت اور رحمت کو خلط ملط کردیا ہے اور ایک ہی طرح کے مظاہر ان سے وابستہ کردیے ہیں۔ یہاں یہ بات ذہن نشین کرلیں کہ اللہ میں اقتدار و قوت کا مفہوم غالب ہے اور قوت، جبر و قہر کا مظہر ہے اسی لیے "اللہ" کے بعد ایک اور اسم ذات "الرّحمان" اور اس کی صفت "الرّحیم" لائی گئی ہے تاکہ انسانوں پر واضح ہوجائے کہ وہ جبار و قہار کے ساتھ رحیم و غفار بھی ہے بلکہ اس کی قہاری پر اس کی رحمت و غفاری غالب ہے۔ اس رمز سے پردہ اس لیے اٹھایا گیا تاکہ انسان اس کی طاقت و قوت کے مظاہر سے مرعوب ہوکر گھبرائے نہیں بلکہ اس کے قریب آئے اور اس سے محبت کرے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ کارخانۂ ربوبیت صرف اس لیے ظہور میں آیا کہ وہ رحمٰن تھا اور اس کے ساتھ رحیم بھی۔ ممکن تھا کہ یہ کارخانۂ خلقت وجود میں آتا لیکن اس میں آثارِ رحمت کی جگہ ہر طرف طاقت و قوت کی ہیبت ناکیاں ہوتیں۔ لیکن ایسا نہیں ہوا جہاں جہاں آثارِ قوت کی نمود ہوئی رحمت نے اس میں داخل ہوکر اپنا مسکن بنالیا اور یہی مفہوم ہے اس آیت کا: ورحمتی وسعت کل شئی (اعراف ۱۵۶) "اور میری رحمت تمام اشیاء کو محیط ہے۔"

آپ دیکھتے ہیں کہ زمین کی آغوش سے ایک درخت نکلتا ہے اور ایک وقتِ معینہ پر پھلوں سے لد جاتا ہے، غلّے کے پودے نکلتے ہیں اور دانوں سے لدی ہوئی بالوں سے ڈھک جاتے ہیں، جانور کے تھن سے دودھ جیسا شیریں اور خوش رنگ مشروب حاصل ہوتا ہے اور اس کا گوشت بطور غذا استعمال ہوتا ہے، بادلوں سے بارش

اور سورج سے روشنی ملتی ہے۔ اس کرۂ ارضی پر یہ سب پُر لطف سر و سامانِ حیات انسان کو محض اس لیے حاصل ہیں کہ اس کارخانۂ خلقت میں ایک بے اندازہ رحیم و کریم ہستی کا دستِ رحمت کارفرما ہے۔ درخت پھل کیوں دیتے، فلوں کے پودوں میں دانے کی بالیاں کیوں لگتیں، بادل سمندر سے اُٹھ اُٹھ کر زمین پر کیوں برستے اور اس کی سیرابی و سبزی کا ذریعہ بنتے، سورج کی شعاعیں گرمی اور حرارت پہنچانے کے لیے زمین کے چپے چپے تک کیوں پہنچتیں؟ الطاف و عنایات کے یہ بوقلموں مظاہر بتاتے ہیں کہ خالقِ کائنات علیم و حکیم ہی نہیں بے انتہا رحیم بھی ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ زمین پر پھیلی ہوئی بیشمار نعمتوں اور آسائشوں سے ہر گھڑی بہرہ اندوز ہونے کے باوجود بہت سے انسان ایسے بھی ہیں جو اللہ کے وجود تک کے منکر ہیں لیکن اس انکار و تمرّد کے باوجود ان کے ساتھ لطف و رحمت کے معاملے میں کوئی کمی نہیں کی جاتی، ان کو اصلاحِ احوال کے لیے مہلت پر مہلت دی جاتی ہے۔ سزا دینے میں غیر معمولی تاخیر کی جاتی ہے۔ ایسا کیوں ہوا؟ صرف اس لیے کہ اس کائناتِ رنگ و بو کا حاکم رحمان و رحیم ہے۔ اگر وہ رحمدل نہ ہوتا تو اس کارخانۂ خلقت کا قیام تادیر نہ ہوتا اور اس کا قہر و جبروت اس کو نیست و نابود کر دیتا۔ قرآن مجید میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے:

> ولو یؤاخذ اللّٰہ الناس بما کسبوا ما ترک علی ظھرھا من دآبۃ ولکن یؤخرھم الی اجل مسمّی (فاطر: ۴۵)
>
> "اور اگر اللہ تعالیٰ لوگوں کے اعمال کے سبب (فوراً) داروگیر کرتا تو روئے زمین پر ایک متنفس کو نہ چھوڑتا لیکن ان کو ایک مقررہ وقت تک کے لیے مہلت دیتا ہے۔"

دوسری جگہ فرمایا ہے: وان ربک لذو مغفرۃ للناس علی ظلمھم (الرعد: ۶) "اور بے شک تمہارا رب لوگوں کی خطائیں باوجود ان کے ظلم و بدعملی کے معاف کر دیتا ہے۔"

لیکن کبھی کبھی اس کا قہر ظاہر ہو جاتا ہے لیکن فی الواقع یہ بھی رحمت ہے جو قہر کے بھیس میں ظہور کرتی ہے۔ بندے جب سرکشی اور ظلم و طغیان میں حد سے تجاوز کر جاتے ہیں تو رحمتِ الٰہی جوش میں آکر ان کو دو چار تھپڑ رسید کر دیتی ہے تاکہ وہ ہوش میں آجائیں اور ہلاکت کے گڑھے میں ہمیشہ کے لیے نہ گر جائیں۔ چنانچہ قرآن مجید میں ایک جگہ رحمت کے اس پہلو کو ان لفظوں میں واضح کیا گیا ہے: وبلونٰھم بالحسنٰت والسیئات لعلھم یرجعون (سورۂ اعراف: ۱۶۸) "اور ہم ان کو اچھے اور برے حالات کے ذریعے آزمائش میں ڈالتے رہے کہ شاید یہ (اللہ کی طرف) پلٹ آئیں۔" دوسری جگہ ہے: فاخذنٰھم بالباسآء والضرآء لعلھم یتضرعون (سورۂ انعام: ۴۲) "پس ہم نے ان کو سختی اور تکلیف (مصائب و آلام) میں مبتلا کیا تاکہ وہ تضرع و زاری کی روش اختیار کریں۔"

یہ ہے "الرحمان الرحیم" کا صحیح مفہوم نہ کہ وہ جسے مولانا آزاد نے بیان کیا ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے اس آیت کی شرح و تفصیل میں حسبِ عادت ایسی باتیں بھی لکھی ہیں جن میں سے اکثر کا اس آیت سے کوئی معنوی تعلق نہیں ہے۔ یہاں صرف ان کے عنوانات لکھے جاتے ہیں:

"تسکین حیات: زندگی کی محنتیں اور کاوشیں، مشغولیت اور انہماک، حالات متفاوت ہیں لیکن زندگی کی دلبستگی اور سرگرمی سب کے لیے ہے، اشیاء و مناظر کا اختلاف و تنوع اور تسکینِ حیات، اختلافِ لیل و نہار، دن کی مختلف حالتیں اور رات کی مختلف منزلیں، حیوانات کا اختلاف، نباتات، جمادات، ہر چیز کے دو دو ہونے کا قانون، مرد اور عورت، نسب و سہر، صلۂ رحمی اور خاندانی حلقہ کی تشکیل، ایّام حیات کا تغیر و تنوع، زینت و تفاخر، مال و متاع، آل و اولاد، اختلافِ معیشت اور تزاحم حیات۔

برہانِ فضل و رحمت: موزونیت و تناسب، تسویہ، اتقان،

رحمت سے معاد پر استدلال، رحمت سے وحی و تنزیل کی ضرورت پر استدلال، انسانی اعمال کے معنوی قوانین پر رحمت سے استدلال اور بقاء انفع، حق اور باطل، قانون قضاء بالحق، اللہ کی صفت بھی "الحق" ہے، وحی و تنزیل بھی "الحق" ہے، قرآن کی اصطلاح میں "الحق"۔ نزاع حق و باطل، اللہ کی شہادت، قضاء بالحق مادیات اور معنویات کا عالمگیر قانون ہے، انتظار اور تربص، قضاء بالحق اور تدریج و امہال، تاجیل، قوانین فطرت کا معیار اوقات، استعجال بالعذاب، العاقبۃ للمتقین، قرآن کی وہ تمام آیات جن میں ظلم و کفر کے لیے فلاح و کامیابی کی نفی کی گئی ہے۔ قضاء بالحق اور اقوام و جماعات، قضاء بالحق کے اجتماعی نفاذ میں بھی تدریج و امہال اور تاجیل ہے، انفرادی زندگی اور مجازات دنیوی اور معنوی قوانین کی مہلت بخشی اور توبہ و انابت۔

اسلامی عقائد کا دینی تصوّر اور رحمت : خدا اور اس کے بندوں کا رشتہ محبّت کا رشتہ ہے، جو خدا سے محبت کرنا چاہتا ہے اسے چاہیے اس کے بندوں سے محبّت کرے، اعمال و عبادات اور اخلاق و خصائل، قرآن سرتاسر رحمتِ الٰہی کا پیام ہے، بعض احادیثِ باب، مقام انسانیت اور صفاتِ الٰہی سے تخلّق و تشبّہ، احکام و شرائع۔

انجیل اور قرآن : دعوتِ مسیح اور دنیا کی حقیقت فراموشی، حضرت مسیح کی تعلیم کو فطرتِ انسانی کے خلاف سمجھنا تفریق بین الرسل ہے، دعوت مسیحی کی حقیقت، مواعظ مسیح کے مجازات کو تشریع و حقیقت سمجھ لینا سخت غلطی ہے۔ اعمال انسانی میں اصل رحم و محبّت ہے نہ کہ تعزیر و انتقام، عمل اور عامل میں امتیاز، مرض اور مریض

گناہوں سے نفرت کرو مگر گنہگاروں پر رحم کرو، قرآن اور گنہگار بندوں کے لیے صدائے تشریف و رحمت، اصلاً انجیل اور قرآن کی تعلیم میں کوئی اختلاف نہیں۔ قرآن کے زواجر و توارع: کفر محض اور کفر جارحانہ۔"

عنوانات کی اس طویل فہرست پر ایک نظر ڈال لیں اس میں رطب و یابس سب موجود ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا آزاد نے مطالعۂ قرآن کے وقت جو نوٹس تیار کیے تھے ان سب کو "الرحمان الرحیم" کی تفسیر میں کسی موزوں نظم و ترتیب کے بغیر جمع کر دیا ہے۔ یہ پورا مبحث صفحہ ۸۳ سے صفحہ ۲۰۹ تک پھیلا ہوا ہے۔ اس میں اطناب بھی ہے جو مولانا آزاد کی تحریروں کی ایک نمایاں خصوصیت ہے اور بیشتر مقامات پر عیب کی حد تک پہنچ گئی ہے، اور معنوی عدم تناسب بھی۔

یہی معنوی بے ترتیبی "مالک یوم الدین" کی تشریح میں بھی نظر آتی ہے۔ ابتدا میں یعنی صفحہ ۲۱۰ سے صفحہ ۲۲۲ تک یہ تشریح آیت مذکورہ سے متعلق ہے۔ اس کے بعد اس کا سلسلہ ایک غیر متعلق مضمون سے جڑ جاتا ہے یعنی اشیائے کائنات میں عدل و توازن کا قانون الہی۔ لکھتے ہیں:

> "تم نے ابھی ربوبیت اور رحمت کے مقامات کا مشاہدہ کیا ہے۔ اگر ایک قدم آگے بڑھو تو اسی طرح عدالت کا مقام بھی نمودار ہو جاتا ہے۔ تم دیکھو گے کہ اس کارخانۂ ہستی میں بناؤ، سلجھاؤ، خوبی اور جمال میں سے جو کچھ بھی ہے اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ عدل و توازن کی حقیقت کا ظہور ہے۔ ایجاب و تعمیر کو تم اس کی بے شمار شکلوں میں دیکھتے ہو اور اس لیے بے شمار ناموں سے پکارتے ہو، لیکن اگر حقیقت کا سراغ لگاؤ تو دیکھ لو کہ ایجابی حقیقت یہاں صرف ایک ہی ہے اور وہ عدل و اعتدال ہے۔" [۵۵]

آگے مولانا نے اسی مضمون کو ایک دوسرے اسلوب میں اس طرح بیان کیا ہے:

"اب غور کرو کارخانۂ ہستی میں بناؤ اور خوبی کے جس قدر مظاہر ہیں کس طرح اسی حقیقت سے ظہور میں آتے ہیں۔ وجود کیا ہے؟ حکیم بتلاتا ہے کہ عناصر کی ترکیب کا اعتدال ہے۔ اگر اس اعتدالی حالت میں ذرا بھی فتور واقع ہو جائے وجود کی نمود معدوم ہو جائے۔ جسم کیا ہے؟ جسمانی مواد کی ایک خاص اعتدالی حالت ہے۔ اگر اس کا ایک جُزو بھی غیر معتدل ہو جائے، جسم کی ہیئت ترکیبی بگڑ جائے صحت و تندرستی کیا ہے؟ اخلاط کا اعتدال ہے۔ یہاں اس کا قوام بگڑا صحت میں انحراف ہو گیا۔ حُسن و جمال کیا ہے؟ تناسب و اعتدال کی ایک کیفیت ہے"[۵۹]

غور کریں اس تشریح کا "مالک یوم الدین" کی تشریح سے کیا تعلق ہے؟ یہ یکسر ایک غیر متعلق بحث ہے۔ مولانا نے اس سے پہلے اس آیت کی وضاحت میں لکھا ہے:

"یہاں ربوبیت اور رحمت کے بعد صفات قہر و جلال میں سے کسی صفت کا ذکر نہیں کیا گیا بلکہ "مالک یوم الدین" کی صفت بیان کی گئی جس سے عدالت الٰہی کا تصور ہمارے ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قرآن نے خدا کی صفات کا جو تصور قائم کیا ہے اس میں قہر و غضب کے لیے کوئی جگہ نہیں البتہ عدالت ضرور ہے اور صفاتِ قہر یہ جس قدر بیان کی گئی ہیں، دراصل اسی کے مظاہر ہیں"[۵۷]

صریحاً دونوں تشریحات میں تضاد موجود ہے لیکن حیرت ہے کہ مولانا اس واضح تضاد کو محسوس نہ کر سکے۔

"مالک یوم الدین" کا تعلق واضح طور پر یوم آخرت کی عدالت سے ہے نہ کہ کارخانۂ ہستی میں عدل و توازن کے مظاہر سے۔ یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ آیت

میں "یوم الدین" کے الفاظ ہیں نہ کہ "یوم العدل" کے۔ معلوم ہوا کہ یوم الدین سے روز مکافات مراد ہے یعنی جس دن دنیوی اعمال کا ردّعمل یعنی ان کا بدلہ لوگوں کے سامنے آئے گا۔ دوسرے لفظوں میں ان کی کمائی ان کے آگے رکھ دی جائے گی۔ قرآن مجید میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے: کل امرئ بما کسب رھین (طور-۲۱) "ہر شخص اپنے اعمال (کے نتیجے) کے ساتھ بندھا ہوا ہے۔" دوسری جگہ ہے: من عمل صالحاً فلنفسہ ومن اسآء فعلیھا وما ربک بظلام للعبید (حٰم السجدہ: ۴۶) "جس شخص نے نیک کام کیا تو اپنے لیے کیا اور جس نے برائی کی تو (اس کا وبال) اسی پر ہے، اور تمھارا رب اپنے بندوں پر ظلم کرنے والا نہیں ہے۔" اسی مضمون کو ایک حدیث قدسی میں نہایت خوبی سے بیان کیا گیا ہے:

"اے میرے بندو! اگر تم میں سے سب انسان جو پہلے گزر چکے ہیں اور وہ سب انسان جو بعد کو پیدا ہوں گے، اور تمام انس و جن اس شخص کی طرح نیک ہو جاتے جو تم میں سب سے زیادہ متقی ہے تو یاد رکھو اس سے میری خداوندی میں کچھ بھی اضافہ نہ ہوتا۔ اے میرے بندو! اگر وہ سب جو پہلے گزر چکے اور وہ سب جو بعد میں پیدا ہوں گے اور تمام انس و جن اس شخص کی طرح نافرمان ہو جاتے جو تم میں سب سے زیادہ نافرمان و بدعمل ہے تو اس سے میری حکومت و اقتدار میں کچھ بھی نقصان نہ ہوتا۔ اے میرے بندو! اگر وہ سب جو پہلے گزر چکے اور وہ سب جو بعد میں پیدا ہوں گے ایک جگہ جمع ہو کر مجھ سے سوال کرتے اور میں ہر شخص کو اس کی طلب کے مطابق بخش دیتا تو اس سے میرے خزانے میں اس سے زیادہ کمی نہ ہوتی جتنی کمی سوئی کو سمندر میں ڈال کر نکال لینے سے اس کے پانی میں ہو سکتی ہے۔ اے میرے بندو! یاد رکھو! یہ تمھارے اعمال ہیں جن کو میں تمھارے لیے ضبط و نگرانی میں رکھتا ہوں اور پھر انہی کے نتائج کسی کمی بیشی

کے بغیر تمھیں واپس دے دیتا ہوں۔ پس جو کوئی تم میں بھلائی
پائے اس کو چاہیے کہ وہ اللہ کا شکر بجالائے اور جس کسی کو
برائی پیش آئے تو اس کو چاہیے کہ وہ اپنے علاوہ کسی اور کو ملامت
نہ کرے۔" ۵۵

"مالک یوم الدین" کی تشریح کے بعد مولانا آزاد نے "قرآن اور صفاتِ الٰہی" کے عنوان سے ایک بالکل غیر متعلق بحث چھیڑ دی ہے۔ چونکہ یہ بحث ان کے مزاج اور مذاق طبیعت کے عین مطابق تھی اس لیے اس میدان میں ان کے اشہب خامہ نے برق رفتاری کا مظاہرہ کیا ہے اور خوب جولانیٔ طبع دکھائی ہے۔ یہ پوری غیر متعلق بحث ۱۰۳ صفحات پر پھیلی ہوئی ہے (۲۳۱ تا ۳۳۴)

یہ ایک عجیب بات ہے کہ مولانا نے "ایاک نعبد و ایاک نستعین" کی تفسیر چھوڑ دی ہے۔ قرین قیاس ہے کہ اس آیت میں ان کی فکر فلک پیما کے لیے کچھ زیادہ سامان کشش نہ تھا۔ فی الحقیقت یہ آیت ہدایت کے نقطۂ نظر سے سورۂ فاتحہ کا مغز و جوہر ہے۔

"اھدنا الصراط المستقیم" کی تفسیر میں بھی مولانا آزاد کے ذہن نے غیر ضروری توسع کا مظاہرہ کیا ہے۔ "اھدنا" کے لفظ سے ان کا ذہن ہدایت کے مضمون کی طرف مڑ گیا اور پھر وہ بے تحاشہ اس وادی میں دوڑ پڑے اور الرحمان الرحیم کی تفسیر کی طرح یہاں بھی غیر متعلق مضامین کا ڈھیر لگا دیا۔ ان مضامین کے عنوانات ملاحظہ ہوں:

"ہدایت: تکوین وجود کے مراتب اربعہ، ہدایت کے ابتدائی تین
مرتبے، ہر مرتبۂ ہدایت ایک خاص حد سے آگے رہنمائی نہیں کرسکتا،
ہر مرتبۂ ہدایت اپنی تصحیح و نگرانی میں بالاتر مرتبۂ ہدایت کا محتاج ہے،
ہدایت فطرت کا چوتھا مرتبہ، الھدیٰ۔ وحدت دین کی اصل عظیم اور
قرآن حکیم: دین کی حقیقت اور قرآن کی تصریحات، جمعیت بشری کی

ابتدائی وحدت، پھر اختلاف اور ہدایت وحی کا ظہور، عمومی ہدایت، نسلِ انسانی کے ابتدائی عہد اور خدا کے رسول، عدلِ الٰہی اور بعثت رسول، بعض رسولوں کا ذکر کیا گیا، بعض کا نہیں کیا گیا، بے شمار قومیں اور بے شمار رسول، ہدایت ہمیشہ ایک ہی رہی ہے اور وہ ایمان اور عملِ صالح کی دعوت کے سوا کچھ نہ تھی، سب نے ایک ہی دین پر اکٹھے رہنے اور تفرقہ و اختلاف سے بچنے کی تعلیم دی، قرآن کی تحدّی کہ اس حقیقت کے خلاف کوئی مذہبی تعلیم اور روایت پیش نہیں کی جاسکتی ہے، تمام مقدّس کتابوں کی باہم دگر تصدیق اور اس سے قرآن کا استدلال۔

"الدین اور الشرع": ادیان کا اختلاف، اختلاف دین میں نہیں ہوا، شرع و منہاج میں ہوا اور یہ ناگزیر تھا، تحویلِ قبلہ کا معاملہ اور قرآن کا اعلانِ حقیقت، قرآن کے نزدیک دین کے اعتقاد و عمل کی اصلی باتیں کیا ہیں؟، خدا کی حکمت اسی کی مقتضی ہوئی کہ اختلاف شرائع ظہور میں آئے۔ پیروانِ مذہب نے وحدت بھلادی اور شرع کے اختلاف کو بنائے نزاع بنالیا۔

تشیّع اور تحزّب" کی گم رہی اور تجدید دعوت کی ضرورت: تشیّع اور تحزّب کی حقیقت، اس بارے میں دعوتِ قرآن کی تین مہمات، سچائی اصلاً سب کے پاس ہے مگر عملاً سب نے کھودی ہے۔ عبادت گاہوں میں تفرقہ، یہودی اپنے آپ کو نجات یافتہ سمجھتے تھے اور کہتے تھے کہ دوزخ کی آگ ہم پر حرام کردی گئی ہے، قانون نجات کا عام اعلان، یہودی سمجھتے تھے غیر مذہب والوں کے ساتھ معاملات میں دیانت داری ضروری نہیں قرآن کا اس پر انکار، حضرت ابراہیم کی شخصیت سے استشہاد، اصل دین وحدت و اخوت ہے نہ کہ تفرقہ

و منافرت، رسم اصطباغ، قانون عمل۔

قرآن کی دعوت : سب کی یکساں تصدیق اور سب کے متفقہ دین کی پیروی اس کی دعوت کا اصل اصول ہے، تفریق بین الرسل، خدا کی سچائی اس کی عالمگیر بخشش ہے، راہیں صرف دو ہیں : ایمان کی یہ ہے کہ سب کو مانو، انکار کی یہ ہے کہ سب کا یا کسی ایک کا انکار کر دو، جب سب ایک ہی خدا کے پرستار ہیں اور سب کو اپنے عمل کے مطابق نتیجہ ملنا ہے تو پھر دین کے نام پر نزاع کیوں ہو؟ قرآن کا پیروانِ مذاہب سے مطالبہ، اصطلاحِ قرآنی میں "المعروف" اور "المنکر"، "الدین القیم اور فطرۃ اللہ"، الاسلام۔

قرآن اور اس کے مخالفوں میں بنائے نزاع : پیروانِ مذہب کی مخالفت اس لیے نہ تھی کہ جھٹلاتا کیوں ہے، بلکہ اس لیے کہ جھٹلاتا کیوں نہیں، تین اصول جو قرآن میں اور اس کے مخالفوں میں بنائے نزاع ہوئے، خلاصۂ بحث۔"[۹۵]

ہر شخص جس کو اللہ نے تھوڑی بہت عقل دی ہے وہ صرف متذکرہ بالا عنوانات کو دیکھ کر ہی سمجھ لے گا کہ مولانا کی اس تحریر میں معنوی نظم و ترتیب کا کس قدر فقدان ہے۔ ہم مانتے ہیں کہ انھوں نے متفرق عنوانات کے تحت جو کچھ لکھا ہے وہ علمی اور دینی اعتبار سے نہایت اہم ہے اور ان کی حیثیت مہمّات دین کی ہے لیکن سوال یہ ہے کہ ان عنوانات میں باہم دگر کیا ربط ہے؟ اس کے علاوہ اس بحث کا خاتمہ صفحہ ۱۴۴ پر ہوا ہے اور اس کے معاً بعد صراط مستقیم پر بحث ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ اس سے پہلے کے مباحث کا تعلق "اھدنا" سے ہے نہ کہ صراط مستقیم سے۔ حقیقت یہ ہے کہ "اھدنا" کے عنوان کے تحت مولانا آزاد نے جو خامہ فرسائی کی ہے وہ ان کے ژولیدہ افکار کا ایک بے ترتیب مجموعہ ہے اور اسے زبردستی "اھدنا" کی تفسیر کے ذیل میں داخل کر دیا گیا ہے۔ یہ بحث ۹۹ صفحات پر محیط ہے۔

"صراط مستقیم" کی وضاحت میں مولانا نے طویل بحث کی ہے اور لکھا ہے:

"سیدھی راہ پر چلنا ایک ایسی بات ہے جس کی سمجھ اور طلب بالطبع ہر انسان کے اندر موجود ہے۔ پھر اس کی پہچان بتلاتے ہوئے کوئی اس طرح کی تعریف نہیں کی جس کے سمجھنے اور منطبق کرنے میں ذہنی کاوشوں کی ضرورت ہو بلکہ ایک خاص طرح کے انسانوں کی طرف انگلی اُٹھادی کہ "صراط مستقیم" ان لوگوں کی راہ ہے۔ اس اسلوب بیان نے ہر انسان کے سامنے صراط مستقیم کو ایک محسوس و مشہود صورت میں نمایاں کردیا۔۔۔ جہاں تک انسانی فلاح و سعادت کا تعلق ہے صراط مستقیم کی تعبیر ہی ہر لحاظ سے حقیقی اور قدرتی ہوسکتی تھی۔ انسان کے فکر و عمل کا کوئی گوشہ ہو لیکن صحت و دُرستگی کی راہ ہمیشہ وہی ہوگی جو سیدھی راہ ہو جہاں انحراف اور کجی پیدا ہوئی نقص و فساد ظہور میں آیا۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا کی تمام زبانوں میں سیدھا ہونا اور سیدھی چال چلنا فلاح و سعادت کے معنوں میں عام طور پر بولا جاتا ہے۔"[۶۰]

افسوس کہ مولانا ہر ممکن کوشش کے باوجود صراط مستقیم کا قطعی مفہوم متعین کرنے میں ناکام رہے حالانکہ انھوں نے بطور وضاحت جو آیتیں نقل کی ہیں ان سے اس کا واقعی مفہوم بالکل ظاہر ہے۔ صراط مستقیم سے قرآن کی مراد توحید کی راہ ہے۔[۶۱] یہ آیت ملاحظہ ہو: وانک لتھدی الی صراط مستقیم لا صراط اللہ الذی لہ ما فی السموات وما فی الارض ط الا الی اللہ تصیر الامور (الشوریٰ-۵۳) "اور (اے پیغمبر) بلاشبہ تم صراط مستقیم کی طرف ہدایت کرنے والے ہو یعنی اللہ کی راہ کی طرف، وہ اللہ کہ زمین اور آسمانوں کی سب چیزیں اسی کی ملک ہیں۔ سُن لو! تمام امور (عالم) اسی کی طرف پلٹتے ہیں (یعنی ہر معاملے کا آخری فیصلہ اسی کے ہاتھ میں ہے)۔ دوسری جگہ ہے: ان اللہ ھو ربی و ربکم فاعبدوہ ط ھذا صراط مستقیم (الزخرف-۶۴) "اللہ میرا

اور تمھارا سب کا پروردگار اور آقا ہے پس اسی کی بندگی کرو۔ یہی صراط مستقیم ہے۔" ایک اور مقام پر ہے: وان ھذا صراطی مستقیما فاتبعوہ ولا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیلہ ذالکم وصکم بہ لعلکم تتقون (انعام: ۱۵۱) "اور بے شک یہ میری راہ ہے، بالکل سیدھی راہ پس اسی ایک راہ کی پیروی کرو (اس کے علاوہ) اور راستوں پر نہ چلو وہ تمھیں خدا کی سیدھی راہ سے ہٹا کر اِدھر اُدھر کر دیں گے۔ اسی بات کا اللہ تم کو حکم دیتا ہے تاکہ تم (کجروی سے) بچو۔"

اس آیت نے صراطِ مستقیم کے مفہوم کو بالکل کھول دیا ہے کہ وہ توحید کی راہ ہے۔"سبل" کا لفظ شرک کی مختلف راہوں کے لیے استعمال ہوا ہے کیونکہ دنیا میں شرک کی ایک صورت کبھی نہیں رہی۔ مختلف مذاہب میں اس کی مختلف صورت و نوعیت ملتی ہے لیکن توحید کی راہ ہمیشہ سے ایک رہی ہے اس میں کسی نوع کا کوئی فرق و اختلاف کبھی نہیں ہوا۔ ہر ایک پیغمبر نے یہی صدا اُٹھائی کہ اللہ ہی سارے انسانوں کا پروردگار اور آقا ہے اس لیے وہی تنہا ان کی عبادت و بندگی کا سزاوار ہے۔ توحید اور شرک کے اس مفہوم کو ایک حدیث میں نہایت عمدہ طور پر بیان کیا گیا ہے۔ عبداللہ ابن مسعودؓ فرماتے ہیں:

> "رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اپنی انگلی سے ایک لکیر کھینچی اور فرمایا یوں سمجھو کہ یہ اللہ کا سیدھا راستہ ہے۔ اس کے بعد اس لکیر کے دونوں طرف بہت سی ترچھی لکیریں کھینچ دیں اور فرمایا کہ یہ "سبل" یعنی متفرق راستے ہیں اور ان میں کوئی راستہ نہیں جس کی طرف بلانے کے لیے ایک شیطان موجود نہ ہو، پھر یہ آیت پڑھی وان ھذا صراطی مستقیما الخ۔"[۶۳]

"غیر المغضوب علیھم ولا الضالین" کی تفسیر میں مولانا نے بہت اختصار سے کام لیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"مغضوب علیہ" کی محرومی حصول معرفت کے بعد انکار کا نتیجہ ہے اور

"گمراہ" کی محرومی جہل کا نتیجہ ہے۔ پہلے نے پاکر روگردانی کی اس لیے محروم ہوا، دوسرا پا ہی نہ سکا اس لیے محروم ہے۔ محروم دونوں ہوئے مگر یہ ظاہر ہے کہ پہلے کی محرومی زیادہ مجرمانہ ہے کیونکہ اس نے نعمت حاصل کرکے پھر اس سے روگردانی کی اسی لیے اسے مغضوب کہا گیا ہے اور دوسرے کی حالت صرف گمراہی کے لفظ سے تعبیر کی گئی۔[۹۴]

آیت مذکورہ کی یہ واضح تفسیر نہیں ہے۔ مولانا کو ذرا تفصیل سے بتانا چاہیے تھا کہ "مغضوب" اور "ضالین" کے وہ کون سے عقائد و اعمال تھے جن کی وجہ سے ایک گروہ اللہ کے غضب کا شکار ہوا اور دوسرا راہ حق سے ہٹ گیا۔

بعض حدیثوں میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "المغضوب" یہودی اور الضالین نصاریٰ ہیں[۹۵]۔ یہودیوں کی جو سرگذشت قرآن اور توریت میں بیان ہوئی ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک نافرمان قوم تھی۔ ان کی نافرمانی اس حد کو پہنچ چکی تھی کہ وہ کسی خوف و تردّد کے بغیر انبیاء اور دوسرے داعیان حق کو جو ان کی بداعمالیوں اور سرکشیوں پر روک ٹوک کرتے تھے، قتل کر دیتے تھے۔ اس کی سزا میں وہ اللہ کے غیظ و غضب میں مبتلا ہوئے۔ نصاریٰ ان کے برخلاف تھے۔ انھوں نے انکار و نافرمانی کی راہ اختیار نہیں کی لیکن اعتقاد اور عمل دونوں میں اعتدال و توسط کی راہ چھوڑ دی اور غلو سے کام لیا۔ اعتقاد میں ان کی گمراہی یہ تھی کہ انھوں نے توحید کی جگہ تثلیث کا عقیدہ ایجاد کیا[۹۶] اور اس غلط فہمی میں ہمیشہ رہے کہ یہی اصل راہِ توحید ہے۔ عمل میں ان کی گمراہی یہ تھی کہ انھوں نے رہبانیت کی راہ اختیار کی[۹۷] اور نفس کشی اور تعذیب جسمانی کو اللہ کی رضا و خوشنودی کا ذریعہ قرار دیا۔ ان کے اعتقادی اور عملی فساد کو قرآن مجید میں "غلو فی الدین" سے تعبیر کیا گیا ہے۔ فرمایا:

یا اھل الکتاب لا تغلوا فی دینکم ولا تقولوا علی اللہ الا الحق (النساء - ۱۷۱)

"اے اہل کتاب تم اپنے دین میں حد سے تجاوز نہ کرو اور اللہ کی شان میں غلط بات نہ کہو"

یہی بات سورہ مائدہ میں مذکور ہے۔[۹۵]

عقیدے کی اسی خرابی کی وجہ سے انھوں نے اپنے پیغمبر حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور اپنے علماء اور درویشوں کو "ارباب" قرار دیا اور ان کی پرستش جیسے بڑے عمل کے مرتکب ہوئے۔ قرآن مجید میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے:

اتخذوا احبارھم ورھبانھم اربابا من دون اللہ والمسیح ابن مریم وما امروا الا لیعبدوا الٰھا واحدا لا الٰہ الا ھو سبحٰنہ عما یشرکون (التوبۃ: ۳۱)

"انھوں نے خدا کو چھوڑ کر اپنے علماء اور مشائخ کو رب بنا رکھا ہے اور مسیح ابن مریم کو بھی، حالانکہ ان کو صرف یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ الٰہ واحد کی عبادت کریں جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہ ان کے شرک سے پاک ہے۔"

اس عمل شرک کی وجہ ان کا یہ گمان تھا کہ یہ لوگ خدا رسیدہ ہیں اور اس بناء پر مافوق الطبعی اختیار و قوت رکھتے ہیں اور بندوں کا نفع و نقصان ان کے دستِ تصرف میں ہے۔ قرآن مجید میں ایک جگہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور ان کی والدہ کے بشری خصائص کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا گیا ہے:

قل اتعبدون من دون اللہ ما لا یملک لکم ضرا ولا نفعا واللہ ھو السمیع العلیم (مائدہ: ۷۶)

"کہہ دو کہ کیا تم (مراد نصاریٰ) خدا کے سوا ایسے کی عبادت کرتے ہو جو نہ تم کو کوئی نقصان پہنچانے کا اختیار رکھتا ہے اور نہ کوئی نفع۔ اور اللہ ہی سننے والا اور جاننے والا ہے۔"

اس آیت کا آخری ٹکڑا یعنی "ھو السمیع العلیم" بہت معنی خیز ہے۔ عیسائی اپنے

وفات یافتہ بزرگانِ دین اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے متعلق یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ وفات کے بعد بھی وہ ان کے احوال و معاملات سے باخبر ہیں اور ان کی دعاؤں اور التجاؤں کو سنتے ہیں۔ اس آیت نے ان کے اس باطل عقیدے کی تردید کی اور بتایا کہ سمیع اور علیم صرف اللہ کی ذات ہے کہ تم جہاں اور جس وقت اس کو پکارو وہ اس پکار کو سن لیتا ہے اور فریاد رسی کرتا ہے۔ اس کے سوا کسی دوسرے کو یہ طاقت حاصل نہیں ہے۔ وفات کے بعد دوسرے انسانوں کی طرح انبیاء اور بزرگانِ دین بھی کسی شخص کی فریاد و پکار کو بالکل نہیں سنتے۔

سورۂ مائدہ کے اخیر میں اسی اہم نکتے کو مزید واضح کر دیا گیا ہے۔ روزِ آخرت جب اللہ تعالیٰ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے سوال کرے گا کہ کیا تم نے میرے بندوں سے کہا تھا کہ خدا کے علاوہ مجھ کو اور میری ماں کو بھی معبود قرار دو تو وہ کہیں گے:

"پاک ہے تیری ذات اس شرک سے، اور مجھ کو کسی طرح زیبا نہ تھا کہ میں ایسی بات کہتا جس (کے کہنے) کا مجھے کوئی حق نہیں۔ اگر میں نے یہ کہا ہوگا تو آپ کو اس کا علم ہوگا۔ آپ تو میرے دل کی بات تک جانتے ہیں اور میں آپ کے اندر کی بات بالکل نہیں جانتا۔ تمام غیبوں کے جاننے والے آپ ہی ہیں۔ میں نے تو ان سے وہی کہا تھا جس کے کہنے کا آپ نے مجھ کو حکم دیا تھا کہ تم اللہ کی بندگی کرو جو میرا بھی رب ہے اور تمہارا بھی رب ہے، اور میں جب تک ان کے درمیان رہا ان (کے احوال و معاملات) سے باخبر رہا۔ پھر جب آپ نے مجھ کو اٹھا لیا تو آپ ہی ان پر نگراں رہے اور آپ ہر چیز کی پوری خبر رکھتے ہیں۔"[۵۳]

"غیر المغضوب" اور "ضالین" کی تفسیر میں متذکرہ بالا امور کی وضاحت ضروری تھی کیوں کہ اس کے بغیر یہ واضح نہیں ہوتا کہ یہود اللہ کے غضب کا شکار کیوں ہوئے اور نصاریٰ کی گمراہی کی نوعیت کیا تھی؟

مولانا آزاد کی "تفسیر سورۂ فاتحہ" کے مذکورہ بالا تجزیاتی مطالعے سے یہ بات بالکل عیاں ہوگئی کہ یہ کتاب اپنے اندر متعدد نقائص رکھتی ہے۔ یہ نقائص تفسیر میں بھی ہیں اور ترجمے میں بھی۔ اس کا سب سے بڑا نقص اس کے مضامین کی بے ترتیبی، تکرار اور اطناب ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ مولانا نے قرآن مجید کے دوران مطالعہ جو نوٹس تیار کیے تھے ان کو بے دریغ تفسیر سورۂ فاتحہ کے مختلف مباحث میں شامل کر دیا ہے جیسا کہ اس سے پہلے ہم لکھ چکے ہیں۔

یہ بھی ممکن ہے کہ یہ نوٹس انھوں نے اپنی تفسیر البیان کے مقدمے کے لیے لکھے ہوں لیکن بعد میں ان کو سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں اس خیال سے شامل کر دیا کہ اس سے یہ تفسیر زیادہ مبسوط اور وقیع ہو جائے گی۔ معلوم ہے کہ مولانا نے اپنی تفسیر کو تین اجزا میں تقسیم کیا تھا، ترجمہ، تفسیر اور مقدمۂ تفسیر[۴۱] لیکن ان میں سے ایک بھی مکمل نہ ہو سکا اور مقدمۂ تفسیر تو سرے سے شائع ہی نہیں ہوا اس لیے گمان غالب ہے کہ وہ تفسیر سورۂ فاتحہ میں شامل ہے۔ مقدمہ کے متعلق مولانا نے لکھا ہے: "مقدمۂ تفسیر قرآن کے مقاصد و مطالب پر اصولی مباحث کا مجموعہ ہے اور کوشش کی گئی ہے کہ مطالب قرآنی کے جوامع و کلیات مدوّن ہو جائیں۔"[۴۲] یہ عبارت بھی مذکورہ خیال کی تائید کرتی ہے۔ کیوں کہ سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں مطالب قرآنی کے یہ جوامع و کلیات جابجا نظر آتے ہیں۔ اس سلسلے میں غلام رسول مہر کا بیان بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ انھوں نے لکھا ہے:

> "ایک مرتبہ مولانا نے مجھ سے فرمایا تھا کہ ایک مضمون الہلال میں حجت ابراہیمی کے عنوان سے لکھا تھا اگر وہ مل جائے تو اسے سورۂ فاتحہ میں شامل کر دینا چاہتا ہوں۔"[۴۳]

بہر حال دونوں میں سے جو صورت بھی ہو یہ ماننا ہوگا کہ تفسیر سورۂ فاتحہ کو معروف معنی میں تفسیر نہیں کہا جا سکتا ہے۔ اس تفسیر میں جو خوبی ہے وہ اس کی زبان اور اسلوب بیان ہے اور اس میں مولانا کا کوئی ثانی نہیں ہے۔ محمد حنیف ندوی نے ترجمان القرآن کو اپنے دور کی بہترین تفسیر سے زیادہ بہترین تصنیف کہا ہے اور

لکھا ہے:

"الہلال میں مولانا کے دینی مقالوں اور تفسیری مضامین کو پڑھ کر آیندہ تفسیر کے متعلق لوگوں نے جس قسم کی تفسیری توقعات قائم کر رکھی تھیں، وہ توقعات ان کی "ترجمان" کو دیکھ کر پوری نہیں ہوئیں"

یہ ایک منصفانہ رائے ہے اور اس سے انکار مشکل ہے۔ مولانا کا یہ دعویٰ کہ "ترجمان" معارف قرآن کی حامل تفسیر ہے۔ اور اس سے قرآن کے مطالعے و تدبر کی ایک نئی راہ کھل گئی ہے، صحیح نہیں ہے جیسا کہ گذشتہ صفحات میں تفصیل کے ساتھ بیان ہوا۔ ◆◆

حواشی

۱۔ ترجمان القرآن، پیش لفظ، صفحہ ۲۰۱

۲۔ آئینۂ ابوالکلام، مرتبہ: عتیق صدیقی، صفحہ ۱۹

۳۔ ترجمان القرآن، تعلیم و اشاعت قرآن، صفحہ ۱۰

۴۔ رسالہ برہان، دہلی، دسمبر ۱۹۵۹ء

۵۔ ترجمان القرآن، شائع کردہ: ساہتیہ اکاڈمی "انتساب"

۶۔ معارف، ماہ اکتوبر ۱۹۳۲ء، صفحہ ۳۱۵

۷۔ آئینۂ ابوالکلام آزاد، مرتبہ: عتیق صدیقی، صفحہ ۲۴

۸۔ ایضاً، صفحہ ۶۸

۹۔ ابوالکلام آزاد، احوال و آثار، مرتبہ: مسعود الحسن عثمانی، صفحات ۱۹۲، ۱۹۳

۱۰۔ نقش آزاد، غلام رسول مہر، صفحات ۱۵۷، ۱۵۸

۱۱۔ غبارِ خاطر (تیسرا ایڈیشن) صفحہ ۱۲۵

۱۲۔ آثار ابوالکلام، قاضی عبدالغفار، صفحہ ۸۵

۱۳۔ البلاغ نمبر ۲، صفحہ ۱۲ بحوالہ ابوالکلام: آثار و احوال، صفحہ ۱۶۱

۱۴۔ ایضاً

۱۵۔ ترجمان القرآن، دیباچہ طبع اول، صفحہ ۵۱، ۵۲

۱۶۔ ایضاً، صفحہ ۵۳

۱۷۔ ایضاً، صفحہ ۴۸

۱۸۔ ترجمان القرآن، جلد دوم، صفحہ ۲۹ (دیباچہ) طبع لاہور، ۱۹۳۶ء

۱۹۔ ترجمان القرآن، دیباچہ طبع اول، صفحہ ۳۱

۲۰۔ ایضاً، صفحات ۴۵، ۴۶

۲۱۔ البلاغ نمبر ۲، صفحہ ۱۲، بحوالہ ابوالکلام، آثار و احوال، صفحہ ۱۶۱

۲۲۔ سرسید کی تفسیر میں گو کہ معتزلہ کی پیروی میں عقلیت کا رنگ غالب ہے اور اسلامی عقائد کی تاویل میں ان سے فکری لغزشیں بھی ہوئی ہیں لیکن اس تفسیر کی علمی اہمیت سے انکار مشکل ہے۔ بعد کے مفسرین پر اس تفسیر کے گہرے اثرات پڑے ہیں۔

۲۳۔ ۲۴۔ مولانا محمد علی اور مولانا احمد علی کی تفاسیر پر سرسید کے اثرات نمایاں ہیں۔

۲۵۔ مولانا عبدالحق حقانی کی تفسیر (تفسیر حقانی) کے علاوہ ان کا مقدمۂ تفسیر بھی مقبول ہے۔

۲۶۔ ترجمان القرآن، دیباچہ طبع اول، صفحات ۵۲، ۵۳

۲۷۔ یادِ رفتگاں، صفحہ ۱۳۷

۲۸۔ فکر و نظر، علی گڑھ، مولانا ابوالکلام آزاد نمبر، اگست ۱۹۸۹ء، صفحہ ۱۲۷

۲۹۔ یادِ رفتگاں، صفحہ ۱۳۷

۳۰۔ اقسام القرآن (الامعان فی اقسام القرآن) اردو ترجمہ: مولانا امین احسن اصلاحی، صفحہ ۶۸۔ مزید دیکھیں، تفسیر سورۃ القیامۃ (مولانا فراہیؒ) صفحہ ۱۲

۳۱۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورۂ فاتحہ، جلد ۱، صفحات ۷۹-۸۰

۳۲۔ آئینۂ ابوالکلام آزاد، صفحہ ۷۰ (رشید صاحب نے اس بات کو دوسرے پیرائے میں کہا ہے لیکن مقصود یہی ہے)

۳۳۔ ترجمان القرآن مقدمہ فاتحۃ الکتاب، صفحہ ۶۱

۳۴۔ ایضاً، صفحہ ۶۴

۳۵۔ ایضاً، صفحہ ۸۵

۳۶۔ مولانا آزاد وحی وجبریل کے منکر نہیں تھے لیکن سرسید علیہ الرحمۃ کے "ملکۂ نبوت" اور ان کی "روحانیت نبوت" میں کوئی معنوی فرق نہیں ہے۔

۳۷۔ تفسیر سورۂ بقرہ (آیت ۲۰)، صفحہ ۲۸ (تفسیر سرسید احمد خاں)

۳۸۔ ترجمان القرآن، مقدمہ فاتحۃ الکتاب، صفحہ ۸۹۔ ۹۰

۳۹۔ مزید دیکھیں، سورۂ طٰہٰ ۔ ۱۰ اور سورۂ نمل ۔ ۷

۴۰۔ صحیح مسلم، رواہ جابر بن عبداللہ۔ مزید دیکھیں، صحیح بخاری باب: کیف کان بدء الوحی

۴۱۔ لسان العرب، جلد ۲، صفحہ ۱۵۵، مزید دیکھیں تاج العروس، جلد ۸، صفحہ ۳۸

۴۲۔ تفسیر ابن کثیر، جلد ۱، صفحہ ۲۲

۴۳۔ تاج العروس، جلد ۲، صفحہ ۴۶۰

۴۴۔ مزید دیکھیں آل عمران، ۵۱، سورۂ یٰسٓ۔ ۶۱

۴۵۔ دیکھیں سورۂ انعام ۔ ۱۵۱ تا ۱۵۳

۴۶۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورۂ فاتحہ، جلد ۱، صفحہ ۱۸۔ ۱۹

۴۷۔ لسان العرب، جلد ۱۳، صفحہ ۶۶۸

۴۸۔ شیخ عبدالقادر جیلانی، غنیۃ الطالبین، صفحہ ۲۹۴

اعتماد کے معنی میں کہتے ہیں: الھت الی فلان الھا أی فزعت الیہ واعتمد الیہ "میں نے اس کی جناب میں زاری کی اور اس پر بھروسہ کیا۔"

۴۹ ۔ ۵۰۔ قاموس

۵۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیں، راقم کی کتاب توحید کا قرآنی تصور، صفحہ ۵۲ تا ۵۴

۵۲۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورۂ فاتحہ، جلد ۱، صفحات ۵۷، ۵۸

۵۳۔ ایضاً، جلد ۱، صفحات ۱۰۶، ۱۰۷ ۵۴۔ اس کا دوسرا نام علم وحکمت ہے۔

۵۵۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورۂ فاتحہ، جلد ۱، صفحات ۲۲۳، ۲۲۴

۵۶۔ ایضاً، جلد ۱، صفحات ۲۲۴، ۲۲۵

۵۷۔ ایضاً، جلد ۱، صفحہ ۲۲۲

۵۸۔ صحیح مسلم، رواہ ابوذرؓ (باب کتاب البر والصلۃ والآداب)

۵۹۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورۂ فاتحہ، جلد ۱، صفحات ۴۳۵ تا ۴۴۰

۶۰۔ ایضاً، جلد ۱، صفحات ۴۵۰، ۴۵۱

۶۱۔ دلائل النظام، مولانا حمید الدین فراہیؒ، صفحہ ۷۰

۶۲۔ اس حدیث کو مولانا آزاد نے بھی لکھا ہے لیکن اس کے باوجود وہ صراط مستقیم کے مفہوم تک نہ پہنچ سکے۔

۶۳۔ اخرجہ النسائی واحمد والحاکم وصححہ

۶۴۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورۂ فاتحہ، جلد ۱، صفحات ۴۵۲، ۴۵۳

۶۵۔ ترمذی واحمد ۶۶۔ سورۂ نساء: ۱۷۱ ۶۷۔ سورۂ الحدید: ۲۷

۶۸۔ سورۂ مائدہ: ۷۲، ۷۳ ۶۹۔ سورۂ مائدہ: ۱۱۶ ۷۰۔ سورۂ مائدہ: ۱۱۷

۷۱۔ ترجمان القرآن، دیباچہ طبع اوّل، صفحہ ۱۸ ۷۲۔ ایضاً، صفحہ ۲۷

۷۳۔ باقیات ترجمان القرآن، بحوالہ مولانا ابوالکلام آزاد، فکروفن، صفحہ ۳۶۳

۷۴۔ ابوالکلام آزاد، مرتبہ: عبداللہ بٹ، صفحہ ۱۷، مولانا ابوالکلام آزاد، فکروفن، ڈاکٹر ملک زادہ منظور، صفحہ ۴۲۵ ۷۵۔ ترجمان القرآن، دیباچہ طبع اوّل، صفحہ ۲۷

کتابیات

۱۔	ابوالکلام آزاد، مولانا	ترجمان القرآن	ساہتیہ اکاڈمی نئی دہلی ۱۹۶۴ء
۲۔	″ ″ ″	غبارِ خاطر	ساہتیہ اکاڈمی نئی دہلی ۱۹۶۷ء
۳۔	″ ″ ″	تذکرہ	ساہتیہ اکاڈمی نئی دہلی ۱۹۶۸ء
۴۔	″ ″ ″	الہلال (مکمل فائل)	الہلال اکیڈمی لاہور ۱۹۸۱ء

نمبر	مصنف	کتاب	ناشر
۵.	ابن کثیر، حافظ	مختصر تفسیر ابن کثیر	طبع بیروت ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۱ء
۶.	الطاف احمد اعظمی	توحید کا قرآنی تصور	مجمع البحوث العلمیۃ الاسلامیۃ جوگا بائی، نئی دہلی ۱۹۹۰ء
۷.	ابن منظور	لسان العرب	طبع بیروت، ۱۹۵۶ء
۸	بخاری، محمد بن اسمٰعیل، امام	صحیح بخاری	طبع مصر، ۱۹۵۱ء
۹.	زبیدی، محمد مرتضیٰ، سید	تاج العروس	طبع کویت، ۱۹۶۶ء
۱۰.	سر سید احمد	تفسیر القرآن	علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ پریس، ۱۸۸۰ء
۱۱.	عبدالقادر جیلانی، شیخ	غنیۃ الطالبین	مطبوعہ رفیق عام پریس
۱۲.	عبدالغفار، قاضی	آثار ابوالکلام آزاد — ایک نفسیاتی مطالعہ	آزاد کتاب گھر، دہلی ۱۹۵۸ء
۱۳.	عثمانی، مسعود الحسن	ابوالکلام آزاد، احوال وآثار	مولانا آزاد میموریل اکیڈمی لکھنؤ، مارچ ۱۹۷۷ء
۱۴.	عبداللہ بٹ،	ابوالکلام آزاد	قومی کتب خانہ، لاہور ۱۹۴۳ء
۱۵	غلام رسول مہر	نقشِ آزاد	کتاب منزل، لاہور ۱۹۵۸ء
۱۶.	فراہی، حمید الدین، مولانا	الامعان فی اقسام القرآن	دائرہ حمیدیہ سرائے میر اعظم گڈھ
۱۷.	" "	تفسیر سورۃ القیامۃ	"
۱۸.	ملک زادہ منظور، ڈاکٹر	مولانا ابوالکلام، فکر وفن	نسیم بک ڈپو لکھنؤ، ۱۹۷۰ء
۱۹.	ندوی، سلیمان، سید	یادِ رفتگاں	شبلی اکیڈمی ۱۹۵۴ء
۲۰.	" "	معارف (ماہنامہ)	شبلی اکیڈمی ۱۹۳۲ء

مولانا ابوالکلام آزاد: مذہب اور مسلمان

اشفاق محمد خاں

دن ہوئے کسی اخبار یا رسالے میں یہ جملہ پڑھ کر میں ایک لمحے کے لیے چونک پڑا تھا کہ "اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو دین تو اچھا دیا مگر دانائی چھین لی۔" کس قدر بلیغ ہے یہ جملہ جو آج تک میرے ذہن میں محفوظ ہے، نہ صرف محفوظ ہے بلکہ بار بار کچھ نہ کچھ سوچنے پر مجبور کرتا رہتا ہے۔ یعنی یہی مسلمانوں کی زبوں حالی، تعلیم و تہذیب کا فقدان، پس ماندگی، دین و مذہب، اُن کی دنیا اور دانائی وغیرہ جیسے مسائل میرے ذہن کے ایک گوشے میں بحث و تمحیث کے موضوعات بنے رہتے ہیں۔

میں نے اس سلسلے میں ادیان و مذاہب کے رول پر غور کرنا شروع کیا جو دُنیا میں انسانوں کی اصلاح و فلاح اور ترقی کے لیے آئے تھے مگر وہ سب کے سب اپنے اپنے فلاحی مقاصد میں آج ناکام نظر آرہے ہیں، نہ صرف ناکام بلکہ آج اُن کا وجود انسان کی اصلاح اور بقا کا ضامن بھی نہیں رہا ہے۔ بالآخر میں نے اپنے دین و مذہب (بالخصوص اسلام) سے متعلق شک و شبہات کی صداقت جاننے کے لیے سب سے پہلے سرسید کو اِدھر اُدھر سے پڑھا۔ سرسید نے دین اور دُنیا کے گہرے تعلق کو ٹینہ کے ایک لکچر میں اس طرح واضح کیا ہے: "دین چھوڑنے سے دُنیا نہیں جاتی مگر دنیا چھوڑنے سے دین بھی جاتا ہے۔"

سرسیّد کے بعد مولوی نذیر احمد کو بھی پڑھنا ضروری تھا۔ نذیر احمد ایک جیّد عالم، مفکّر

مفسّر، دانش ور اور مصلح قوم تھے اور بلاشبہ اعتقادی اختلاف کے باوجود سرسیّد کے دست راست بھی تھے جو مذہب کے بغیر لقمہ نہیں توڑتے تھے۔ مگر اپنی روشن خیالی، عاقبت اندیشی اور ساجی ارتقائی بصیرت کی بدولت سرسیّد کی طرح دوررس نگاہ بھی رکھتے تھے۔ لہٰذا نذیر احمد، مذہب اور زندگی کو الگ الگ کر کے کبھی نہیں دیکھتے تھے۔ شاید اس لیے کہ اُن کا مذہب ظاہری اور رسمی مذہب نہ تھا۔ اُن کے نزدیک حقیقی مذہب ظاہر اور باطن دونوں کی اصلاح کا متقاضی ہے اور دونوں کی اصلاح کا نام ہی مکمل دین ہے۔

سرسیّد نے اپنی سائنسی فہم و فراست اور روشن خیالی کی بنیاد پر مسلمانوں میں پھیلی ہوئی دینی اور مذہبی بدعات کے خاتمے اور لوگوں میں صحت مند ساجی اور تعلیمی شعور کی اہمیت پیدا کر کے ایک اہلمند اور مہذب قوم بنانے کے لیے جو کچھ بھی کیا تھا اُن کے بعد علّامہ اقبال نے کس حد تک قوم کا ساتھ دیا مگر وہ زیادہ دور اور زیادہ دیر تک ساتھ نہ دے سکے اور خود اپنے تضادات کا شکار ہو گئے ـــــ اور قوم یا مسلمان فرقہ طرح طرح کے نشیب و فراز میں گرتا پڑتا رہا اور بالآخر ایک عجیب و غریب عذاب میں گرفتار ہو گیا۔ جس کی تفصیل کی یہاں چنداں ضرورت نہیں۔

بہرحال میری فکر کا تقاضا یہ ہوا کہ اب میں کم از کم مولانا ابوالکلام آزاد کے سلسلے میں یہ جان سکوں کہ مولانا موصوف نے دین و مذہب کے ذریعے مسلمانوں کی کیا خدمات انجام دیں۔

مولانا آزاد ایک ممتاز عالم دین، مفکّر، مدبّر، بے مثل ادیب اور خطیب تھے۔ محبِ وطن اور مجاہدِ آزادی بھی۔ مولانا کی زندگی بلاشبہ جدوجہد کا ایک اچھا نمونہ تھی۔ اُن کے شوقِ علم، ذوقِ ادب، جمالیاتی ادراک، قرآنی بصیرت سے کسی کو انکار ممکن نہیں۔ پنڈت نہرو نے مولانا کی سیرت اور شخصیت سے متعلق چند سطروں میں کچھ یوں فرمایا ہے:

> "بعض اعتبار سے اُن (مولانا موصوف) کی طرزِ فکر بنیادی طور پر جدید تھی اور بعض دوسری باتوں میں اُن کا ماضی سے بڑا گہرا رشتہ تھا اور وہ اس دَور کے شعور کا عکس تھے جسے روشن خیالی کا دَور کہا جا سکتا ہے۔"
>
> (مولانا ابوالکلام آزاد۔ رشید الدین خاں، ص ۸)

مولانا آزاد روشن خیال دَور کی پیداوار ضرور تھے مگر اُن کی "طرزِ فکر بنیادی طور پر جدید تھی"

اس میں مجھے شبہ ہے بلکہ زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اُن کا رشتہ ماضی سے بڑا گہرا تھا۔ یعنی مولانا راسخ العقیدہ مسلمان تھے اور دوسرے تمام علمائے دین شرع متین کی طرح دینِ اسلام کی عظمت، رفعت، افضلیت اور فوقیت پر نہ صرف ایمان و یقین رکھتے تھے بلکہ اپنی تحریروں، تقریروں اور خطبات کے ذریعے علی الاعلان اس کی تبلیغ بھی فرماتے تھے:

> "میں مسلمان ہوں اور فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ مسلمان ہوں۔ اسلام کی تیرہ سو برس کی شاندار روایتیں میرے ورثے میں آئی ہیں۔ میں تیار نہیں کہ اس کا کوئی چھوٹے سے چھوٹا حصہ بھی ضائع ہونے دوں۔ اسلام کی تعلیم، اسلام کی تاریخ، اسلام کے علوم و فنون، اسلام کی تہذیب میری دولت کا سرمایہ ہیں اور میرا فرض ہے کہ میں اس کی حفاظت کروں۔"
>
> (رشید الدین خاں، ص ۲۵۳)

یہ اور اسی طرح کے دوسرے بیانات اُس زمانے کے ہیں کہ جب فرقہ پرستی ہم پر غالب آچکی تھی۔ مولانا کی سیاسی بصیرت پر مجھے کوئی شبہ نہیں۔ مگر اُن کی دینی اور مذہبی مسائل سے متعلق جذباتی عقیدت مندی، موصوف کی انفرادیت پسند طبیعت اور شاید قطعیت پسند انانیت کی تسکین کا باعث ہوتی ہو تو الگ بات ہے ورنہ ایک ایسے ملک اور ایسے نازک حالات میں جہاں کئی دوسرے مذاہب، فرقے اور تہذیبیں موجود ہوں، مولانا کی عاقبت اندیش نگاہیں اس نزاکت کو کیوں نہیں سمجھ سکیں کہ جس طرح وہ اپنے دین و مذہب کی شاندار روایات کی تبلیغ جس انداز میں کرتے ہیں اسی طرح سے دوسرے بھی اتنا ہی حق رکھتے ہیں کہ اپنے دین و دھرم کا پرچار کریں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہماری عظمتِ رفتہ کے شاندار ماتمی بیانات نے ردِعمل کے طور پر ۱۹۳۰ء سے لے کر آج تک دوسرے فرقوں کے اندر بھی اپنے اپنے مذہبی کارناموں کے بیانات کے ذریعے قوتِ نبرد آزمائی کے جذبات پیدا کیے۔ مثلاً ابھی حال ماہ ستمبر کے راشٹریہ سہارا میں اشوک سنگھل کا زہریلا بیان نظر سے گزرا ملاحظہ فرمائیں:

> "ہندو تہذیب کا تحفظ کرنے والی سرکار ہی (یہاں) رہ پائے گی کیونکہ اس کے ساتھ خدائی طاقت ہے۔ فرقہ واریت کے نام پر ہندوؤں کا

استحکام کرنے والوں کو اس الیکشن میں سیاست سے ہی نہیں پورے
ملک سے اکھاڑ پھینکا جائے گا" وغیرہ

دراصل ہوا یہ کہ جب تک مولانا آزاد پر سرسید کے خیالات کا اثر رہا وہ اپنے غیر سائنسی آئیڈیلز سے محفوظ رہے۔ مگر چونکہ سرسید کے افکار کا سرچشمہ فرقۂ معتزلہ کے عقلی مسلک سے تھا اور سرسید اس فرقے کے تمام نظریات کو نہ صرف اپنا رہے تھے بلکہ اُن کی تبلیغ بھی فرمارہے تھے۔ اور وہ اس فرقے کے علمار کی ایک تاریخ بھی مرتب کرنا چاہتے تھے لیکن جب علامہ شبلی کو معلوم ہوا کہ اُن کے شاگرد مولانا آزاد بھی سرسید کے علمی کاموں میں برابر کے شریک ہیں تو علامہ شبلی نے سرسید سے اُن کی وابستگی کو ناپسند کیا۔ لہٰذا مولانا آزاد نے سرسید کے جدید علم کلام اور اُن کے نظریات سے الگ ہوکر اپنے اُس مشن کا آغاز کیا جس کا تعلق شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے طرز فکر سے تھا۔ اس طرح مولانا نے سرسید کے جدید علم کلام سے پھیلنے والے طرح طرح کے اختلات اور انتشارات سے نجات پانے کے لیے نئے ڈھنگ سے اسلامی فکر کی تشریح شروع کردی۔ الہلال خالص اسلامی اخبار تھا جو محض مسلمانوں کے مسائل سے تعلق رکھتا تھا اور ہر چیز کو خالص اسلامی نقطۂ نظر سے دیکھتا تھا۔ اس کی بنیاد پر انھوں نے حزب اللہ کے نام سے ایک دینی پارٹی کی بنیاد بھی ڈالی تھی۔

"اس دور میں جمال الدین افغانی کی سیاسی فکر اور شیخ محمد عبدہٗ کی مذہبی اصلاح سازی کے زیرِ اثر مولانا نے بھرپور انداز سے عالمگیر اسلامی شعور یعنی اسلامک مسلک کی تائید اور ترویج کی۔ الہلال اور البلاغ کی موثر خطابت آمیز صحافت کا مرکز اسلام اور اسلام کی ہمہ گیریت تھا۔ زندگی کے ہر شعبے پر وہ دین کا اطلاق کرتے تھے اور اس بنیاد پر اپنے سیاسی طریق کار کو متعین کرتے تھے خواہ وہ قوم سازی کا مسئلہ ہو یا انگریزی سامراج کے خلاف جدو جہد کا۔ اس دور میں ان کے تین ملے جلے مقاصد تھے۔ احیائے اسلام، ترویج عالمگیر اخوت واتحاد اسلامی اور مسلم حب الوطنی۔"

(رشید الدین خاں، ص ۲۸)

اس طرح مولانا آزاد دین و مذہب کے ساتھ ساتھ سیاست میں بھی برابر کے شریک کار رہے۔ گاندھی جی سے عقیدت کی بنا پر تحریک ترک موالات، متحدہ قومیت، تحریک خلافت، جدوجہد آزادی، ہندو مسلم اتحاد اُن کا مقصدِ حیات بن گئے تھے۔ سیاست سے قطع نظر جب ہم مولانا کی دینی بصیرت پر غور کرتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سرسید کے جدید علم کلام کے برعکس قرآن کریم کی تفسیر میں عقل و تدبّر اور فکر و فہم سے کام لینے میں مولانا آزاد عقلیت پسندی اور تدبّر و تفکّر کے دائرے کو اسلاف کی پابندیوں سے آزادی اور نجات نہ دلا سکے، جب کہ سرسیّد کا جدید علم کلام پابندیوں سے بالکل بے نیاز بلکہ خلاف تھا اور یہی نکتہ دوسرے مصلحینِ قوم کے مقابلے میں سرسیّد کی کامیابیوں کا سبب بنا۔

مولانا آزاد کی تمام تر قومی، ملّی اور ملکی خدمات، اُن کے خلوص، لگن اور ایک بے لوث محبتِ وطن کی جاں نثاریوں کے اعتراف کے باوصف، سرسیّد کی ہر محاذ پر کامیاب خدمات کے مقابلے میں جو بات کھٹکتی ہے وہ یہ کہ مولانا آزاد نے خود کو ضرورت سے زیادہ قرآن اور درسِ فقہ اور حدیث کے حصار میں ایسا بند کر لیا تھا کہ زندگی بھر اُس سے باہر نکل کر دنیا کو دوسروں کی نظر سے دیکھنے سے قاصر ہو گئے تھے۔ اور موصوف یہ سمجھنے سے بھی قاصر رہے کہ ہر سماج کی اپنی ایک سماجی اور روایتی حیثیت کے ساتھ ساتھ اُس کی سماجی تاریخ کے جدلیاتی اور مادّی عناصر اور عوامل کے اثرات بھی رہتے ہیں۔ عرب ہو یا ایران ان کی روحانی اور فتوحاتی تاریخ کا مطالعہ کرنا تو آسان ہے مگر ڈیڑھ ہزار سال کی سماجی مادی تاریخ کے عوامل سے متعلق تبدیلیوں اور انسانوں پر عمل اور ردّ عمل کے اثرات کی سماجیاتی تاریخ کا ذکر ہمیں کہیں نہیں ملے گا۔ مجھے نہیں معلوم کہ مولانا نے تاریخی مادیت کے حوالے سے اس طرف توجہ کی تھی یا نہیں کہ مختلف سماجوں کا ارتقا کیسے ہوا؟ طبقات کیوں کر وجود میں آئے؟ امیر اور غریب بننے کے اسباب روحانی تھے یا مادّی؟ اور اب جو دنیا والے غاروں سے نکل کر چاند اور سیاروں پر آباد ہونے کی باتیں کر رہے ہیں وہ روحانی طاقت کے بل بوتے پر یا عقل و فطرت کے تقاضوں اور ضرورتوں کے مطابق؛ مجھے مولانا کا یہ بیان پڑھ کر حیرت ہوئی:

> "میں اُن لوگوں میں ہوں جن کا اعتقاد ہے کہ تجدید Revival کی مذہب میں ضرورت ہے مگر معاشرت میں یہ ترقی سے انکار کرتا ہے۔"
>
> (رشید الدین خاں، ص ۲۵۵)

ممکن ہے یہ میری کوتاہ نظری ہو مگر مجھے تو مولانا کے یہاں کوئی تجدیدی عمل یا تحریک نظر نہیں آتی۔ اور معاشرت میں ترقی سے انکار۔ آخر کیوں؟ کاش کہ مولانا آزاد کا یقین و ایمان انسان کی مادّی تاریخ کے اُن پہلوؤں پر بھی ہوتا جہاں نئی فکر یا نئی قدریں نہ تو محض انسانی عقل کی پیداوار ہوتی ہیں اور نہ مفکرین اور رہنماؤں کے ذہن کی ایجادات بلکہ یہ انسانی ضرورتوں اور معاشی تقاضوں کی بنا پر قائم ہوتی ہیں۔ تب شاید مولانا آزاد اور سرسیّد میں زیادہ فاصلہ نہ رہتا ــ سرسیّد کے یہاں بہرحال زندگی کے معاملات و مسائل حل کرنے میں فکری عقلیت کے عناصر حاوی رہتے تھے جب کہ مولانا آزاد کے یہاں ہمیشہ محض شخصی قطعیت ہی غالب رہی۔

بالآخر، مولانا آزاد دین و مذہب اور سیاست دونوں محاذوں پر قوم کی خاطر خواہ خدمات انجام نہ دے سکے۔ مذہب کو سیاست سے جوڑنے کا معاملہ نہ اُس وقت دُرست تھا اور نہ ہی آج ہے۔ دو گھوڑوں پر سواری آج تک کوئی نہیں کر سکا ہے۔ اہلِ یورپ کی تاریخ شاہد ہے۔ دین دھرم کتابوں میں محفوظ ہے اُن کو کوئی مٹا نہیں سکتا۔ مسئلہ فرقوں اور قوموں کے مٹنے مٹانے کا ہے۔ ہندوستان میں مُسلمان فرقہ کس طرح باعزّت، محفوظ اور خوش حال زندگی گزار سکتا ہے؟ صرف اس موضوع پر سوچنے اور غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے۔ مولانا غیر معمولی صلاحیتوں کے مالک تھے ان کو صرف مُسلمانوں کی مذہبی سماجی اصلاح کی طرف توجہ کرنا چاہیے تھی۔ بقول ریاض الرحمٰن شروانی: "سب سے زیادہ مُسلمانوں کے طرزِ فکر اور طرزِ عمل میں تبدیلی بے حد ضروری تھی، تعلیم کا فقدان، قدامت پسندی، توہم پرستی، عیش طلبی، کاہلی، بے عملی، فضول خرچی جیسی بیماریوں سے نجات دلانا، اُن میں روشن خیالی، ترقی پسندی، جاں فشانی اور میانہ روی کی اقدار اپنانے کی صلاحیتیں پیدا کرانا وغیرہ نہایت اہم ضرورتیں اور خدمات تھیں" ــــ لیکن افسوس کہ مولانا نے ان تمام باتوں کی طرف توجہ نہیں کی۔ اور یہ کہنا ہی پڑتا ہے کہ ۱۸۵۷ء کے بعد صرف اور صرف سرسیّد احمد خاں نے ہی مسلمانوں کی رہبری کی جن کی خدماتِ جلیلہ کی بنا پر آج ہم زندہ اور تندرست نظر آ رہے ہیں ورنہ خدا جانے کیا حشر ہوتا ــــ ۱۹۴۷ء کے انقلاب کے بعد بھی ہماری رہنمائی کے لیے سرسیّد جیسی شخصیت ہی کی ضرورت تھی ــــ کاش کہ سرسیّد کا رول مولانا آزاد ادا کر سکتے۔ مولانا آزاد ہی ایک ایسی شخصیت تھے جو دل و دماغ کی بہترین صلاحیتوں کے حامل تھے۔ اگر وہ حکومت میں رہ کر یا حکومت سے باہر رہ کر بھی صرف مُسلمانوں کی تعلیمی، سماجی اور ترقی کی ذمے داری سنبھال

لیتے تو آج مسلمان فرقے کا نقشہ ہی دوسرا ہوتا۔ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ انھوں نے دین کی خاطر دُنیا کو ایک طرح سے چھوڑ رکھا تھا اور ایک ایسی مذہبی سیاست میں پھنس گئے تھے کہ جس کی بنار پر وہ ہماری محدود دُنیا میں نہ اپنی سیاست سے اور نہ ہی اپنے دین و مذہب ہیں بہرہ مند کر سکے۔ ◆◆

حوالے

۱۔ مولانا ابوالکلام آزاد شخصیت، سیاست، پیغام۔ رشیدالدین خاں

۲۔ مسلمانانِ ہند سے وقت کے مطالبات۔ ریاض الرحمٰن شروانی

۳۔ اخبار راشٹریہ سہارا (اُردو) ستمبر ۱۹۹۹ء

۴۔ مذہب اور ہندوستانی مسلم سیاست، کل اور آج۔ پروفیسر شبیر الحق

مولانا ابوالکلام آزاد۔ تعلیمی افکار

سلامت اللہ

مولانا آزاد بنیادی طور پر ایک مذہبی آدمی تھے۔ اُن کے فکروعمل کا سرچشمہ وہ انسانی اور اخلاقی اقدار تھیں جو مذہب کی اساس ہیں۔ دراصل مذہب نام ہے اخلاقیات یا عمل صالح کے مسلّمہ اقدار پر ایمان لانے کا یعنی ان کی صداقت اور تقدیس پر مکمل یقین رکھنے کا اور ان کے مطابق زندگی ڈھالنے کا۔

مولانا نے اپنی معرکتہ الآرا تصنیف ترجمان القرآن میں سورۂ فاتحہ کی تفسیر کرتے ہوئے اس سورۃ کی تعلیمی روح کا خلاصہ کیا ہے جو دراصل تعلیم کی روح بھی ہے۔ وہ کہتے ہیں :

> سورۂ فاتحہ ایک دُعا ہے۔ فرض کرو ایک انسان کے دل وزبان سے شب و روز یہی دعا نکلتی رہتی ہے اس صورت میں اس کے فکرواعتقاد کا کیا حال ہوگا ؟
>
> وہ خدا کی حمدوثنا میں زمزمہ سنج ہے، لیکن اس خدا کی حمد میں نہیں جو نسلوں، قوموں اور مذہبی گروہ بندیوں کا خدا ہے بلکہ "رب العالمین" کی حمد میں جو تمام خلقت کا پروردگار ہے اور اس لیے تمام نوع انسانی کے لیے پروردگاری اور رحمت رکھتا ہے۔ پھر وہ اُسے اس کی تمام صفتوں میں سے صرف رحمت اور عدالت ہی کی صفتیں یاد آتی ہیں۔ گویا خدا کی ہستی کی نمود اس کے لیے سرتاسر رحمت و عدالت کی نمود

ہے اور جو کچھ اس کی نسبت جاننا ہے وہ رحمت وعدالت کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ اور پھر وہ اپنا سر نیاز جھکاتا اور اس کی عبودیت کا اقرار کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے، صرف تیری ہی ایک ذات ہے جس کے آگے بندگی اور نیاز کا سر جھک سکتا ہے اور صرف تو ہی ہے جو ہماری ساری درماندگیوں اور احتیاجوں میں مددگاری کا سہارا ہے۔ وہ اپنی عبادت اور استعانت دونوں کو صرف ایک ہی ذات کے ساتھ وابستہ کر دیتا ہے اور اس طرح دنیا کی ساری قوتوں اور ہر طرح کی فرمانروائیوں سے بے پروا ہو جاتا ہے۔ اب کسی چوکھٹ پر اس کا سر جھک نہیں سکتا۔ اب وہ کسی قوت سے ہراساں نہیں ہو سکتا۔ اب کسی کے آگے اس کا دست طلب دراز نہیں ہو سکتا۔

پھر وہ خدا سے سیدھی راہ چلنے کی توفیق طلب کرتا ہے۔ یہی ایک مدعا ہے جس سے زبان احتیاج آشنا ہوتی ہے۔ لیکن کون سی سیدھی راہ؟ کسی خاص قوم کی سیدھی راہ؟ کسی خاص نسل کی سیدھی راہ؟ کسی خاص مذہبی حلقے کی سیدھی راہ؟ نہیں۔ وہ راہ جو دنیا کے تمام مذہبی رہنماؤں اور تمام راست باز انسانوں کی متفقہ راہ ہے، خواہ کسی عہد اور کسی قوم میں ہوئے ہوں۔ اسی طرح وہ محرومی اور گمراہی کی راہوں سے پناہ مانگتا ہے، لیکن یہاں بھی کسی خاص نسل و قوم یا کسی خاص مذہبی گروہ کا ذکر نہیں کرتا، بلکہ اُن راہوں سے بچنا چاہتا ہے جو دنیا کے تمام محروم اور گمراہ انسانوں کی راہیں رہ چکی ہیں۔ گویا جس بات کا طلب گار ہے وہ بھی نوع انسانی کی عالمگیر برائی ہے۔ نسل، قوم، ملک یا مذہبی گروہ بندی کے تفرقہ و امتیاز کی کوئی پرچھائیں اس کے دل و دماغ پر نظر نہیں آتی۔

غور کرو مذہبی تصوّر کی یہ نوعیت انسان کے ذہن وعواطف کے لیے کس طرح کا سانچا مہیا کرتی ہے؟ جس انسان کا دل و دماغ ایسے سانچے

میں ڈھل کر نکلے گا، وہ کس قسم کا انسان ہوگا؟ کم ازکم دو باتوں سے
تم انکار نہیں کر سکتے۔ ایک یہ کہ اس کی خدا پرستی خدا کی عالمگیر رحمت وجمال
کی خدا پرستی ہوگی، دوسرے یہ کہ کسی معنی میں بھی نسل وقوم یا گروہ
بندیوں کا انسان نہیں ہوگا۔ عالمگیر انسانیت کا انسان ہوگا اور دعوتِ
قرآن کی اصل روح یہی ہے۔

مولانا آزاد کے تعلیمی افکار کا سرچشمہ یہی ہے۔ اب ذرا غور کریں کہ تعلیم کے لیے اس کے مضمرات کیا ہیں اور تعلیمی کارکنوں کو اس سے کیا روشنی ملتی ہے۔

خدا کا تصور کہ وہ رب العالمین ہے یعنی تمام مخلوقات کا پالنہار تمام کائنات کو ایک رشتے میں باندھ دیتا ہے۔ جب ہر چیز کی بقا کا انحصار ایک ہی وجود پر ہے، جب وہ پروردگاری کے معاملے میں مخلوقات کے درمیان کسی قسم کا امتیاز نہیں برتتا تو ہمیں آپس میں بھید بھاؤ کرنے کا کیا حق ہے؟ عالمگیر ربوبیت پر ایمان لانے کے بعد قومی، نسلی یا اور کسی قسم کی تفریق کا دروازہ بند ہو جاتا ہے اور انسانی برابری اور ایکتا ایک مسلم حقیقت بن جاتی ہے۔ یہ اصول تعلیم کے ایک اہم مقصد کی نشاندہی کرتا ہے۔ تمام انسانوں کی طرف مساوات کا رویہ پیدا کرنا تعلیم کا کام ہے۔ ہر فرقہ اپنے آپ کو افضل سمجھتا ہے۔ دراصل فساد اور باہمی کش مکش کی جڑ یہی ہے۔ اگر تعلیم انسانی مساوات کو اپنا لائحۂ عمل بنالے، تو یہ عالمی امن و آشتی کی راہ میں ایک بڑا قدم ہوگا۔ پھر انسان ایک دوسرے سے علیٰحدگی کے بجائے یگانگت محسوس کرے گا اور تعلیم مختلف فرقوں میں فصل پیدا کرنے کے بجائے وصل پیدا کرے گی، توڑنے کے بجائے جوڑے گی کہ نوع انسانی کا ایک ہی پروردگار ہے جو نسل و مذہب، ملک و قوم کی بنا پر اپنے بندوں کے درمیان تفریق نہیں کرتا۔

اللہ کے عادل اور منصف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انسان ہر دم اپنے قول و فعل کا جائزہ لیتا رہے کہ اس کا اثر دوسروں پر کیا پڑتا ہے۔ اسے جاننا چاہیے کہ کسی بنا پر چاہے مذہب ہو، دولت ہو یا سماجی منصب اُس کو دوسروں پر فوقیت حاصل نہیں ہے کہ اپنی من مانی کرے۔ اس کا عمل انصاف کی کسوٹی پر پورا اُترنا چاہیے۔ تعلیم میں اس کے معنی یہ ہوں گے کہ نیک عمل پر زور دیا جائے، ایسا عمل جو اپنے لیے ہی نہیں دوسروں کے لیے بھی فائدے مند ہو، نہ کہ دوسروں کو تکلیف پہنچائے۔

انسان کی عظمت اور وقار کا مظہر اس سے بڑھ کر کیا ہو سکتا ہے کہ اس کا سرِ نیاز اپنے رب کے علاوہ کسی اور کے سامنے نہ جھکے اور وہ اپنا دستِ طلب کسی اور کے آگے نہ پھیلائے۔ تعلیم کے لیے اس میں ایک بڑا رہنما اصول پوشیدہ ہے۔ خودداری اور عزتِ نفس کا اصول۔ یہ اصول انفرادی اور اجتماعی آزادی دونوں کے لیے بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ تعلیم میں اس کی پیروی اس طرح ہونی چاہیے کہ طالب علم کی شخصیت کا احترام کیا جائے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اسے اظہارِ ذات کے مواقع فراہم کیے جائیں تاکہ اس کی مخفی صلاحیتیں اجاگر ہوں۔ اسے ہمت دلائی جائے کہ کسی خیال یا عمل کو اپنانے سے پہلے اس پر سوچ بچار کرے، اسے ناپے تولے، نہ کہ کسی بیرونی دباؤ یا محرک کی وجہ سے قبول کرلے۔ طالب علم میں ایسی جرات پیدا کرنی چاہیے کہ اگر کوئی بات اسے عقلاً ناقص معلوم ہو تو اسے ماننے سے انکار کر دے۔ خودداری کا تقاضا یہ بھی ہے کہ بلا استحقاق کسی چیز کو حاصل کرنے کی نہ تو کوشش کرے اور نہ قبول کرے۔ اس کے لیے درس گاہ کے ماحول کو سازگار بنانے کی ضرورت ہے۔ ایسا ماحول جس میں طالب علم آزادی کے ساتھ سر اٹھا کر چل پھر سکے، اُسے یقین ہو کہ کسی کو اپنا حق حاصل کرنے کے لیے بے جا چاپلوسی یا خوشامد کرنا ضروری نہیں ہے، اس کے ذاتی جوہر کی بہرحال قدر کی جائے گی۔

غرض، تعلیم کا مقدس فریضہ ہے کہ طالب علم کو سیدھی راہ پر چلنے کے لیے تمام ممکن وسائل مہیا کرے۔ اس معاملے میں ایک کارگر وسیلہ یہ ہے کہ اُسے اُن بزرگوں کی سیرت اور کردار سے روشناس کرایا جائے جنھوں نے نوعِ انسانی کی فلاح و بہبود کی خاطر اپنی زندگی وقف کردی۔ ایسی برگزیدہ ہستیاں کسی ایک مذہب، قوم یا عہد کی اجارہ داری نہیں بلکہ وہ زمان و مکان کی حدبندیوں سے آزاد ہیں، ان کا فیض عالمگیر ہے اور اُن کی ذات سے سبھی کسبِ نور کر سکتے ہیں، چاہے اُن کا تعلق کسی مذہب و ملت یا نسل و قوم سے ہو۔

ہم اس طرح دیکھتے ہیں کہ مولانا آزاد نے سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں تعلیمی کام کرنے والوں کے لیے واضح رہنما اصول پیش کیے ہیں۔

ایسا لگتا ہے کہ مولانا ہندوستان کے عام تعلیمی نظام میں دینی تعلیم کے حق میں تھے۔ آزادی سے پہلے انھوں نے ایک پریس کانفرنس (۱۸ر فروری ۱۹۴۷ء) میں کہا تھا :

"اگر حکومت طے کرے کہ نصابِ تعلیم میں مذہب کو شامل کرنا چاہیے' تو یہ نہایت ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جو مذہبی تعلیم دی جائے' وہ بہترین قسم کی ہو۔ ہندوستان میں پرائیویٹ اداروں میں اکثر ایسی تعلیم دی جاتی ہے جس سے وسعتِ نظر اور تمام نوعِ انسانی کی طرف رواداری اور خیرسگالی کا رویّہ پیدا کرنے کے بجائے ٹھیک اس کے برعکس نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ اس کا امکان ہے کہ ریاست کے زیرِ نگرانی دینی تعلیم زیادہ لبرل ڈھنگ سے انجام پائے' بمقابلہ اس کے کہ اس کا انتظام پرائیویٹ کنٹرول میں ہو۔

یہی وجہ تھی کہ مولانا مذہبی تعلیم کو سرکاری نظامِ تعلیم کا ایک حصہ بنانا چاہتے تھے۔ اس خیال کا اظہار انھوں نے وزیرِ تعلیم' حکومتِ ہند کی حیثیت سے بھی اپنے ایک صدارتی خطبے میں کیا ہے۔ جو سینٹرل ایڈوائزری بورڈ آف ایجوکیشن کے اجلاس منعقدہ ۱۳ر جنوری ۱۹۴۸ء میں دیا گیا تھا۔ وہ کہتے ہیں :

"اس کا کیا نتیجہ ہوگا اگر حکومت محض خالص سیکولر تعلیم کی ذمّے داری نبھائے؛ اس صورت میں قدرتی طور پر لوگ اپنے بچّوں کی مذہبی تعلیم کا انتظام نجی طور پر کریں گے۔ لیکن جو لوگ پہلے سے مذہبی تعلیم دیتے چلے آرہے ہیں' اُن کے نزدیک مذہب کے معنی تعصّب کے سوا اور کچھ نہیں ... اگر ہم اپنے ملک کی دانشورانہ زندگی کو اس خطرے سے بچانا چاہتے ہیں' تو ہمارے لیے یہ اور بھی ضروری ہوجاتا ہے کہ ابتدائی مذہبی تعلیم کو نجی اداروں پر نہ چھوڑ دیں۔"

اس خطبے سے اشارہ ملتا ہے کہ مولانا مذہب کو نظامِ تعلیم کا جُزو بنانا چاہتے تھے' لیکن ایک بڑے فرق کے ساتھ۔ اُن کے نزدیک مذہب کے معنی تھے فکرِ جمیل اور عملِ صالح' جس کی وضاحت انھوں نے سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں نہایت موثر انداز میں کی ہے۔ یہ مذہب اس سے بالکل مختلف ہے جس کی تعلیم عام طور پر دینی مدارس اور دھارمک پاٹھ شالاؤں میں دی جاتی ہے' جہاں مذہب کے نام سے تنگ نظری اور تعصب پھیلایا جاتا ہے' لوگوں کو آپس میں ملانے کے بجائے ایک دوسرے سے جُدا

کیا جاتا ہے۔ مولانا خود وحدت دین اور صلح کل میں عقیدہ رکھتے تھے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ تمام مذاہب کی روح ایک ہی ہے، اس لیے مذہب کی بنا پر انسانوں کے درمیان بھید بھاؤ کرنا اس بڑی سچائی کو جھٹلانا ہے۔

وحدت دین کا عقیدہ مولانا آزاد کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں میں نظر آتا ہے۔ سیاسی میدان میں وہ ہندو مسلم اتحاد کے علمبردار تھے، تو تہذیبی معاملات میں مشترک تہذیب کے وکیل۔ اُن کی تاریخی بصیرت نے ان خیالات میں مزید پختگی پیدا کردی۔ رام گڑھ کانگریس اجلاس (۱۹۴۰ء) میں اپنے خطبۂ صدارت کے دوران جہاں انھوں نے اسلام کی تیرہ سو برس کی شاندار روایتوں کی وراثت پر زوردار الفاظ میں فخر کا اظہار کیا، وہاں اس بات کا بھی اعلان کیا:

> "میں فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ میں ہندوستانی ہوں ..... میں اس متحدہ قومیت کا ایک ایسا اہم عنصر ہوں، جس کے بغیر اس کی عظمت کا ہیکل ادھورا رہ جاتا ہے ..... میں اپنے اس دعوے سے کبھی دست بردار نہیں ہو سکتا۔"

اس خطبے میں مولانا نے ہندوستان کی مشترکہ تہذیب کی پُرزور وکالت کی ہے اور اسے تمام دیس باسیوں کی میراث قرار دیا ہے، ایسی میراث جو شاندار ہے اور اسے اپنانا اور پروان چڑھانا ہر ہندوستانی کا فرض ہے۔ وہ کہتے ہیں:

> "ہماری گیارہ صدیوں کی مشترک (ملی جلی) تاریخ نے ہماری زندگی کے تمام گوشوں کو اپنے تعمیری سامانوں سے بھر دیا ہے۔ ہماری زبانیں، ہماری شاعری، ہمارا ادب، ہماری معاشرت، ہمارا ذوق، ہمارا لباس، ہمارے رسم و رواج، ہماری روزانہ زندگی کی بے شمار حقیقتیں، کوئی گوشہ بھی ایسا نہیں ہے، جس پر اس مشترک زندگی کی چھاپ نہ لگ گئی ہو۔ ہماری بولیاں الگ الگ تھیں، مگر ہم ایک ہی زبان بولنے لگے۔ ہمارے رسم و رواج ایک دوسرے سے بے گانہ تھے، مگر انھوں نے مل جل کر ایک نیا سانچا پیدا کر لیا۔ ہمارا پرانا لباس تاریخ کی پرانی تصویروں میں دیکھا جا سکتا

ہے، مگر اب وہ ہمارے جسموں پر نہیں مل سکتا۔ یہ تمام مشترک سرمایہ ہماری متحدہ قومیت کی ایک دولت ہے اور ہم اُسے چھوڑ کر اُس زمانے کی طرف لوٹنا نہیں چاہتے، جب ہماری یہ ملی جُلی زندگی شروع نہیں ہوئی تھی ۔ ۔ ۔ ۔ ہماری ایک ہزار سال کی مشترک زندگی نے ایک متحدہ قومیت کا سانچا ڈھال دیا ہے۔ ایسے سانچے بنائے نہیں جا سکتے۔ وہ قدرت کے مخفی ہاتھوں سے صدیوں میں خود بخود بنا کرتے ہیں۔ اب یہ سانچا ڈھل چکا اور قسمت کی مُہر اس پر لگ چکی۔ ہم پسند کریں یا نہ کریں مگر اب ہم ہندوستانی قوم بن چکے ہیں۔ علاحدگی کا کوئی بناوٹی تخیل ہمارے اس ایک ہونے کو دو نہیں بنا سکتا۔ ہمیں قدرت کے فیصلے پر رضامند ہونا چاہیے اور اپنی قسمت کی تعمیر میں لگ جانا چاہیے۔"

تعلیم کے لیے اس میں ایک اہم ہدایت ہے۔ ملک کے تعلیمی اداروں میں، خاص کر ان میں جو مسلمانوں سے تعلق رکھتے ہیں قومیت کا درس کچھ ایسے ڈھنگ سے دیا جاتا ہے جو یگانگت کی جگہ بےگانگی کا سبق سکھاتا ہے۔ نصابی تعلیم ہی نہیں غیر نصابی مشاغل بھی علیٰحدگی کا احساس پیدا کرتے ہیں، یہاں تک کہ تمام تعلیمی کاروبار باہمی منافرت کو فروغ دیتا ہے۔ اگر ہندوستان کو ایک مضبوط قوم بنانا ہے تو مولانا آزاد کے خیال کو تعلیمی اداروں میں عملی جامہ پہنانا ہوگا۔

مولانا ابو الکلام آزاد کے نزدیک متحدہ قومیت کے معنی یہ ہرگز نہیں تھے کہ تعلیم میں مسلم تہذیب کی امتیازی خصوصیات کو نظرانداز کر دیا جائے۔ انھوں نے اپنے ایک رسالے نیشنل تحریک (۱۹۳۹ء) میں سمپورنانند جی کی اُس تقریر پر سخت نکتہ چینی کی تھی، جو انھوں نے یو۔پی اسمبلی کے ایک اجلاس میں بحیثیت وزیرِ تعلیم کی تھی، جس میں انھوں نے کہا تھا کہ وہ تعلیم و تہذیب کے معاملے میں ہندو مسلم امتیاز دیکھنا پسند نہیں کرتے اور اسی بنا پر اُردو کو نصابِ تعلیم سے خارج کرنا جائز سمجھتے ہیں۔ مولانا نے اس بارے میں کہا تھا:

"سمپورنانند جی کا یہ خیال کانگریس کی پالیسی اور اصولوں کی سراسر خلاف

ورزی کرتا ہے۔ کانگریس کمیٹی کے اجلاس کلکتہ (۱۹۳۸ء) میں یہ تجویز
منظور کی جا چکی ہے کہ ہم نہ صرف اقلیتوں کی زبان، رسم خط اور کلچر کو محفوظ
رکھنا چاہتے ہیں بلکہ اُن کو ترقی بھی دیں گے۔ اس تجویز کا مقصد صاف طور سے
یہ ہے کہ مسلمانوں کی امتیازی ملّی حیثیت ہندوستان کی قومیت متحدہ
میں جذب کر دینا وہ کانگریس کا مدعا ہرگز نہیں ... مسلمانوں کو صاف طور
سے چلّا کر اور پکار کر یہ اعلان کر دینا چاہیے اور اس اعلان کو ہر در و دیوار
پر نقش کر دینا چاہیے کہ وہ ہندوویت میں جذب ہونے کے لیے ایک لمحہ کے
واسطے بھی تیار نہیں۔ بحیثیت مسلمان کے ان کی جو خصوصیات ہیں، ان کو نہ
صرف باقی رکھیں گے بلکہ ترقی دیں گے۔"

تعلیم در اصل عبارت ہے کسی قوم یا جماعت کی تہذیبی عناصر سے۔ ان عناصر کو فروغ دینا تعلیم کا اصل کام ہے۔ اس میں زبان و ادب، تاریخ، مذہب اور فنونِ لطیفہ کا خاص مقام ہے۔ ان مضامین کو تعلیم کا لازمی جزو ہونا چاہیے۔ مولانا آزاد اس پر بہت زور دیتے تھے، کیوں کہ وہ سمجھتے تھے کہ مسلمانوں کی شناخت برقرار رکھنے کے لیے یہ نہایت ضروری ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ تہذیبی لین دین کے بھی حامی تھے کہ یہ ایک فطری عمل ہے۔ وہ متحدہ قومیت کے قائل تھے۔ وہ بہ یک وقت ایک اچھے مسلمان اور سچّے ہندوستانی ہونے میں کوئی تضاد نہیں دیکھتے تھے۔ مسلمانوں کی تعلیم میں ان دونوں باتوں کا ہونا ضروری ہے اور ممکن بھی۔

مولانا نے ایک نہایت نازک اور قیامت خیز وقت میں مسلمانوں کو مخاطب کرتے ہوئے دہلی کی جامع مسجد میں (۱ اکتوبر ۱۹۴۷ء) ایک تقریر کی تھی۔ اس میں ایک اہم تعلیمی نکتہ پوشیدہ ہے۔ اس لیے اس تقریر کا ایک ٹکڑا دیا جا رہا ہے:

"میں تم سے یہ نہیں کہتا کہ تم حاکمانہ اقتدار کے مدرسے سے وفاداری کا
سرٹیفکیٹ حاصل کرو ... میں کہتا ہوں کہ جو اُجلے نقش و نگار تمھیں اس
ہندوستان میں ماضی کی یادگار کے طور پر نظر آ رہے ہیں، وہ تمھارا ہی قافلہ
تھا، اُنھیں بھلاؤ نہیں۔ اُنھیں چھوڑنا نہیں۔ ان کے وارث بن کر رہو ... آؤ

عہد کرو کہ یہ ملک ہمارا ہے۔ ہم اس کے لیے ہیں۔ اور اس کی تقدیر کے بنیادی فیصلے ہماری آواز کے بغیر ادھورے ہی رہیں گے.... بار بار کہتا ہوں کہ اپنے حواس پر قابو رکھو۔ اپنے گرد و پیش اپنی زندگی خود فراہم کرو۔ یہ منڈی کی چیز نہیں کہ تمھیں خرید کر لادوں۔ یہ تو دل کی دکان ہی سے اعمالِ صالح کی نقدی سے دستیاب ہو سکتی ہے۔"

یہ ہے خودداری اور خود اعتمادی کا سبق۔ ◆◆

مولانا آزاد کا نظریۂ تعلیم

عبداللہ ولی بخش قادری

مولانا ابوالکلام آزاد جنوری ۱۹۴۷ء میں حکومت ہند کے وزیر تعلیم مقرر ہوئے اور پھر تادمِ حیات اس عہدۂ جلیلہ پر فائز رہے۔ مولانا کی وفات ۲۲ فروری ۱۹۵۸ء کو ہوئی۔ اس طرح انھوں نے اپنی زندگی کی آخری گیارہ سال وطنِ عزیز کے تعلیمی نظام کی تشکیل و تنظیم کے مسائل حل کرنے میں صرف کیے۔ اُن کی قیادت میں ہماری تعلیم پر سچا قومی رنگ چڑھنا شروع ہوا اور آزاد ملک کے تقاضوں کے مطابق ذہنی و تہذیبی ترقی کی راہیں کھلیں۔ اس زمانے میں مولانا نے اپنے فرائضِ منصبی کے تحت تعلیمی مسائل پر سرکاری اور نیم سرکاری مجالس و مباحث میں باربار اظہارِ خیال فرمایا۔ اُن کے یہ تعلیمی خطبات نہ صرف اپنے زمانے کی حکومتِ ہند کی تعلیمی پالیسی کے آئینہ دار ہیں، بلکہ مولانا کے ذاتی تاثرات و نظریات کی ترجمانی بھی کرتے ہیں۔ اُن میں مولانا کے تبحرِ علمی کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے اور لہجے کی بلند آہنگی میں مولانا کی عظیم شخصیت کی عکاسی نظر آتی ہے۔ بسا اوقات مولانا نے ایک خطبے کے دوران اپنے ذاتی تاثرات بھی بیان فرمائے ہیں اور حکومت کی نمایندگی بھی کردی ہے مگر یہاں بچشمِ بینا، مولانا کی ذات اور وزیرِ تعلیم کی حیثیت کا فرق دیکھ سکتی ہے۔ یوں تو عموماً ذاتی اور منصبی حیثیت میں اتحادِ فکر کا ثبوت ملتا ہے لیکن کہیں کہیں دیانت دارانہ اختلاف رائے کا اظہار بھی پایا جاتا ہے اس لیے یہ گمان کہ مولانا حکومتِ ہند کی تعلیمی پالیسی کے محض ایک نقیب کی حیثیت رکھتے تھے، نہ صرف مولانا کے سیاسی اور علمی وقار کے منافی ہے بلکہ اُن کے تعلیمی خطبات سے ناواقفیت بھی ظاہر کرتا

ہے۔"ہماری آزادی" میں انھوں نے خود یہ فرمایا ہے کہ "میں نے تعلیم کے میدان میں جس پالیسی اور پروگرام پر عمل کیا وہ ایک الگ کتاب کا موضوع ہوگا۔ اس موضوع پر میرے خیالات یکجا کرکے کتابی شکل میں شائع کیے جاچکے ہیں۔" مولانا کا یہ اشارہ اپنی تقاریر کے اس مجموعے کی طرف ہے جسے حکومت کے شعبۂ اشاعت نے جنوری ۱۹۵۶ء میں شائع کیا اور جس میں ۱۹۴۷ء سے لے کر ۱۹۵۵ء تک کی منتخب تقاریر شامل ہیں۔ مولانا کے اس بیان کے بعد ان کی تعلیمی تقاریر کے محض "فرمودات منصبی" ہونے کا شبہ کسی طور پر باقی نہیں رہتا۔ دراصل تعلیمی معاملات میں مولانا کی بصیرت سے متعلق غلط فہمی اُن لوگوں کو ہوا کرتی ہے جنھوں نے مولانا کو نہایت ہی محدود معنی میں ایک عالم دین یا سیاسی لیڈر تصور کر رکھا ہے اور جو سمجھتے ہیں کہ مولانا انگریزی زبان و ادب بلکہ پوری مغربی تہذیب سے یکسر ناآشنا تھے۔ اگرچہ مولانا حقیقی معنی میں ایک مفکّر اور عالم تھے، اُن کا دائرۂ عمل نہایت وسیع تھا، خدا نے انھیں غیر معمولی طور پر ذہین اور پیش رس پیدا کیا تھا، وہ طبّاع بھی تھے اور علم کے شیدائی بھی، انھوں نے صرف عربی ادب ہی میں کامل دست گاہ حاصل نہیں کی تھی بلکہ جملہ علوم مشرقی سے شغف رکھتے تھے۔ انھیں انگریزی زبان و ادب سے بھی واقفیت تھی اور وہ مغربی تہذیب اور فلسفے میں گہری نظر رکھتے تھے۔ مولانا نے بحرِ معنی کی شناوری کے ساتھ ساتھ بساطِ سیاست پر اوائل عمری ہی میں قدم رکھا اور وہ بھی ایک صحافی کی حیثیت سے۔ اور پھر ساری عمر کاروبارِ سیاست کے مردِ میدان بنے رہے۔ اس لیے اُن کی نظریں زمانے کے پیچ و خم سے خوب آگاہ تھیں۔ وہ مصالح ملکی بھی سمجھتے تھے اور تعلیم کا منصب بھی۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ گاندھی جی کی نگاہِ جوہر شناس نے انھیں آزاد ہندوستان کی تعلیمی کشتی کی ناخدائی کے لیے سب سے زیادہ موزوں ٹھہرایا۔

مولانا نے مسندِ وزارت پر جلوہ افروز ہونے سے قبل بھی جا بجا اپنی نگارشات میں اپنے تعلیمی خیالات کا اظہار کیا ہے۔ انھوں نے موقع پرستی کے تحت قلمدانِ وزارت نہیں سنبھالا تھا بلکہ اپنے مزاج کی مناسبت و مطابقت کے لحاظ سے قومی خدمت کی یہ راہ اختیار کی تھی۔ انھیں آغاز کے وقت خالی الذہن نہیں کہا جاسکتا، بلکہ وہ ذہن پختہ کار، دلِ حق نگر اور چشم بصیرت سب ہی کچھ اپنے ساتھ لائے تھے۔ ان کو عقائد کا استحکام بھی حاصل تھا اور بالغ نظری کی کشادگی بھی۔ وہ ایک راسخ العقیدہ انسان تھے اور اُن کی زندگی میں حیرت انگیز طور پر اتحادِ فکر کی جلوہ گری نظر آتی

ہے۔ مثال کے طور پر ۱۹۱۹ء میں تذکرہ کے اندر انھوں نے لکھا تھا کہ "انسان کے لیے معیارِ شرف، جوہر ذاتی اور خود حاصل کردہ علم و عمل ہے نہ کہ اسلاف کی روایات پارینہ اور نسب فروشی کا غرورِ باطل۔ ہم کو ایسا ہونا چاہیے کہ ہماری نسبت سے سارے خاندان کو لوگ پہچانیں نہ کہ اپنی عزت کے لیے خاندان کے شرفِ پارینہ کے محتاج ہوں۔" اُن کا یہ عقیدہ تمام زندگی اُن کے ساتھ رہا۔ غبار خاطر میں کئی خطوط کے اندر اُن کے اِن احساسات کی صدائے بازگشت سُنائی دیتی ہے۔ مثلاً ۱۲؍اکتوبر ۱۹۴۲ء کے خط میں تحریر فرماتے ہیں:

"انسان کی دماغی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی روک اُس کے تقلیدی عقائد ہیں۔۔۔ بسااوقات موروثی عقائد کی پکڑ اتنی سخت ہوتی ہے کہ تعلیم اور گرد و پیش کا اثر بھی اُسے ڈھیلا نہیں کر سکتا۔ تعلیم، دماغ پر ایک نیا رنگ چڑھادے گی لیکن اس کی بناوٹ کے اندر نہیں اُترے گی۔ بناوٹ کے اندر ہمیشہ نسل، خاندان اور صدیوں کی متوارث روایات ہی کا ہاتھ کام کرتا رہے گا۔۔۔ تاہم یہ کیا بات ہے کہ تسک کا سب سے پہلا کانٹا جو خود دل میں چُبھا وہ اسی تقلید کے خلاف تھا۔ میں نہیں جانتا تھا کہ کیوں، مگر بار بار یہی سوال سامنے اُبھرنے لگا تھا کہ عقائد کی بنیاد علم و نظر پر ہونی چاہیے، تقلید و توارث پر کیوں ہو۔"

ایسے بیانات میں نہ صرف نسل و ماحول کی حیثیت کا واضح تعین موجود ہے بلکہ اُن سے مولانا کے ترقی پسندانہ رجحانات کا بھی پتہ چلتا ہے۔ اُن کے اس اجتہادِ فکر، اصابت رائے اور مستقل مزاجی پر اس لیے اور حیرت ہوتی ہے کہ مولانا خود ایک نہایت ہی مذہبی خاندان کے چشم و چراغ تھے اور ان کا سارا بچپن خاندانی اتقا، روا امتیاز کے گہوارے میں گزرا تھا۔

مولانا نے اپنے زمانے کے عام دینی رہنماؤں کی طرح مذہب کو ایک جامد اور مافوق البشر تصور تصور تک ہی محدود و پابند نہیں کر رکھا تھا اور نہ وہ دورِ حاضر کی مغربی تہذیب سے مرعوب ہو کر سطحی عقلیت کے سیلاب میں بہہ نکلے تھے۔ وہ دین، فلسفے اور سائنس کے مقام کا بیک وقت درک رکھتے تھے۔ انھوں نے اپنے خط مورخہ ۱۱؍اگست ۱۹۴۲ء میں فلسفہ، سائنس اور مذہب کے بارے میں بڑی صفائی سے اظہارِ خیال

کیا ہے۔ اُن کا ارشاد ہے:

"یہ فلسفہ بلاشبہ طبیعت میں ایک طرح کی رواقی بے پروائی پیدا کر دیتا ہے اور ہم زندگی کے حوادث اور آلام کو عام سطح سے بلند ہو کر دیکھنے لگتے ہیں لیکن اس سے زندگی کے طبعی انفعالات کی گتھیاں سلجھ نہیں سکتیں۔ یہ ہمیں ایک طرح کی تسکین ضرور دے دیتا ہے لیکن اس کی تسکین سرتاسر سلبی تسکین ہوتی ہے' ایجابی تسکین سے اس کی جھولی ہمیشہ خالی رہی۔ یہ نقدان کا افسوس کم کر دے گا لیکن حاصل کی ہوئی کوئی امید نہیں دلائے گا۔"

لیکن سائنس بھی ان کے نزدیک کچھ زیادہ وقیع نظر نہیں آتی۔ اس خط میں آگے چل کر لکھتے ہیں:

"سائنس عالم محسوسات کی ثابت شدہ حقیقتوں سے ہمیں آشنا کراتا ہے اور مادی زندگی کی بے رحم جبریت کی خبر دیتا ہے۔ اس لیے عقیدے کی تسکین اُس کے بازار میں نہیں مل سکتی، وہ یقین اور اُمید کے سارے پچھلے چراغ گل کر دے گا مگر کوئی نیا چراغ روشن نہیں کرے گا۔"

اس کے بعد خود ہی سوال کرتے ہیں کہ "پھر اگر ہم زندگی کی ناگواریوں میں سہارے کے لیے نظر اُٹھائیں تو کس طرف اُٹھائیں۔" اور اپنے سوال کا خود ہی یوں جواب دیتے ہیں کہ "ہمیں مذہب کی طرف دیکھنا پڑتا ہے۔ یہی دیوار ہے جس سے ایک دُکھتی ہوئی پیٹھ ٹیک لگا سکتی ہے۔" اس کے بعد وہ مذہب کی یوں وضاحت کرتے ہیں کہ "فلسفہ، شک کا دروازہ کھول دے گا اور پھر اُسے بند نہیں کر سکے گا۔ سائنس ثبوت دے گا مگر عقیدہ نہیں دے سکے گا' لیکن مذہب ہمیں عقیدہ دے دیتا ہے اگرچہ ثبوت نہیں دیتا اور یہاں زندگی بسر کرنے کے لیے صرف ثابت شدہ حقیقتوں ہی کی ضرورت نہیں ہے بلکہ عقیدے کی بھی ضرورت ہے۔" غرض مولانا مذہب کا ایک صحت مند تصور رکھتے تھے۔ انھوں نے اس مذکورہ بالا خط میں صاف صاف کہا ہے کہ "بلاشبہ مذہب کی وہ پرانی دنیا جس کی مافوق الفطرت کارروائیوں کا یقین ہمارے دل و دماغ پر چھایا رہتا تھا' اب ہمارے لیے باقی نہیں رہی۔" وہ مذہب کی رواجی

حیثیت کے قائل نہ تھے۔ اسی جگہ انھوں نے لکھا ہے کہ "عام حالات میں مذہب انسان کو اس کے خاندانی ورثے کے ساتھ ملتا ہے اور مجھے بھی ملا لیکن میں موروثی عقائد پر قانع نہیں رہ سکا"۔ انھوں نے ایسے مذہب کو تقلیدی ایمان کہا ہے جسے وہ سراسر جمود اور گمراہی کا سبب گردانتے تھے۔ وہ حقیقی مذہب کے قائل تھے جو "تحقیقی" ہوتا ہے "تقلیدی" نہیں۔ ایسا مذہب اُن کے نزدیک علم کے منافی نہیں ہوا کرتا بلکہ اس کی مطابقت کرتا ہے۔ اُن کا کہنا ہے :

> "علم اور مذہب کی جتنی نزاع ہے فی الحقیقت علم اور مذہب کی نہیں ہے۔ یہ مدعیانِ علم کی خامکاریوں اور مدعیانِ مذہب کی ظاہر پرستیوں اور قواعد سازیوں کی ہے۔ حقیقی علم اور حقیقی مذہب اگرچہ ملتے ہیں الگ الگ راستوں سے مگر بالآخر پہنچ جاتے ہیں ایک ہی منزل پر"۔

مولانا انسانی زندگی میں مذہب کو بہت بڑا منصب دیتے ہیں اور اس کی مثبت حیثیت کے قائل ہیں۔ اُن کا فیصلہ ہے :

> "بہرحال زندگی کی ناگواریوں میں مذہب کی تسکین صرف ایک قلبی تسکین ہی نہیں ہوتی بلکہ ایجابی تسکین ہوتی ہے کیونکہ وہ ہمیں اعمال کے اخلاقی اقدار کا یقین دلاتا ہے اور یہی یقین ہے جس کی روشنی کسی دوسری جگہ سے نہیں مل سکتی۔ وہ ہمیں بتاتا ہے کہ زندگی ایک فریضہ ہے جسے انجام دینا چاہیے، ایک بوجھ ہے جسے اُٹھانا چاہیے"۔

مولانا نے ۱۹۴۷ء میں اپنا عہدہ سنبھالنے کے بعد ۱۸ فروری کی پریس کانفرنس میں "تعلیم اور قومی تشکیل" کے سلسلے میں جن چند اہم اور بنیادی امور کی طرف توجہ دلائی تھی، اُن میں سے ایک مذہبی تعلیم کا مسئلہ بھی تھا۔ اس موقع پر انھوں نے اس بات پر زور دیا کہ مذہبی تعلیم کا مقصد وسیع النظری، رواداری اور انسان دوستی ہونا چاہیے۔ تقریباً ایک سال بعد ۱۳ جنوری ۱۹۴۸ء کو سنٹرل ایڈوائزری بورڈ آف ایجوکیشن کے حصولِ آزادی کے بعد منعقد ہونے والے پہلے اجلاس میں بھی انھوں نے اپنی صدارتی تقریر، طلبہ کی مذہبی تعلیم سے متعلق کی اور ملک کے سامنے مذہب اور مذہبی تعلیم کے اسی ارفع و صالح تصور کو رکھا جو اب سے بہت پہلے اُن کا مسلک قرار پا چکا تھا۔

مولانا کا یہی دینی احساس تھا جس نے ایک مذہبی رہنما ہونے کے ساتھ ساتھ سچا محبِ وطن اور جاں نثار قوم بنایا اور ہمیشہ اُن کے ذہن کو ہر قسم کی تنگ نظری اور تعصب سے پاک رکھا۔ انھوں نے مذہب کی حقیقی روح کو پہچان لیا تھا۔ اور چاہتے تھے کہ جملہ عزیزانِ وطن بالخصوص نونہالانِ وطن کے دلوں کو بھی اس حقیقت سے آشنا کرائیں تاکہ اُن کی ذہنی فضا کسی طور مسموم نہ ہونے پائے۔ یہی وجہ تھی کہ سچے دین کی پیروی میں پیدا ہونے والے "یقین اور اعتقاد" کو وہ تعلیم کا ایک اساسی عنصر سمجھتے تھے اور اسی بنا پر وہ تاریخی غیر جانب داری کے پُرجوش حامی تھے۔ انھوں نے ۲۸ دسمبر ۱۹۴۸ء کو انڈین ہسٹاریکل ریکارڈ کمیشن کے جلسۂ سیمیں میں تاریخ کا مقصد، ماضی کے حقائق کا انکشاف ہی بتایا تھا اور تین سال بعد اسی کمیشن کی نشست کے موقع پر پھر اپنے نظریے کی وضاحت میں کہا تھا:

> "انگریزوں کے عہد میں لکھی ہوئی تاریخ قابلِ اعتماد نہیں سمجھی جا سکتی کیوں کہ تاریخ داں خواہ غیر ملکی حکمراں طبقے کے حامی ہوں یا محبانِ وطن، دونوں جانب دار رہے ہیں۔ لہٰذا آزاد ہندوستان کے مورخ کا فرض ہے کہ اپنے فرائض سے کماحقہٗ عہدہ برآ ہونے کی سعی کرے۔" (ترجمہ)

مولانا کی بے لوث دین داری نے انھیں اس حد تک نورِ انسانیت سے آراستہ کر دیا تھا کہ انھوں نے وطنیت کے محدود تصور کے خلاف بھی آواز بلند کی۔ مولانا وطن پرستی کو نہ مذہب کا حریف سمجھتے تھے اور نہ انسان دوستی کا رقیب۔ انڈین ایجوکیشنل کانفرنس کے سامنے ۱۶ جنوری ۱۹۴۸ء کو قومی تعلیم کا منصوبہ پیش کرتے ہوئے بھی انھوں نے یہ بات کہی تھی کہ علم کی دُنیا میں تنگ و محدود حب الوطنی کا سوال نہیں اُٹھتا اور نہ یہ بات کسی طور واجب ہے کہ وطن کی تاریخ و تہذیب کو ترجیحی نگاہ سے دیکھا جائے اور قومی روایات و اقدار کا جائز احترام نہ پیدا کرایا جائے۔

مولانا کی اس کشادگیِ قلب و نظر کی بدولت ان کا تعلیمی تصور بھی عالمگیر انسانیت کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ وہ ایک ہم آہنگ سماج میں معقول و معتدل شخصیت کی تشکیل کو تعلیم کا منصب قرار دیتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اس کرۂ ارض کے بسنے والوں کے جذبات میں بڑی حد تک یکسانیت ہے اور فکرِ انسانی فی الحقیقت ایک ہی ہے۔ لہٰذا مقامی رنگ کی آمیزش اور ماحول کے امتیازات

کو قبول کرنے کے باوجود فرزندِ آدم کی خلقت میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ انسان، انسان ہی رہتا ہے۔ انھوں نے اپنے تاثرات کو مشرق و مغرب میں انسان کا تصوّر اور فلسفۂ تعلیم کے عنوان کے تحت یونسکو کی طرف سے ۱۳؍ دسمبر ۱۹۵۱ء کو منعقد ہونے والے سیمینار میں افتتاحی تقریر کے دوران صراحت سے بیان کیا ہے۔ انھوں نے اپنے ایک مضمون میں لکھا ہے کہ "اخلاق بھی ایک قوت ہے جو انسان کے بطون وارواح میں چھپی ہوئی ہے۔" یہاں پر وہ کسی خطۂ زمین یا رنگ و نسل کے انسان کی تخصیص نہیں کرتے۔ انھیں انسانی فطرت کی بوقلمونی میں اس کے خمیر کی یک رنگی کا یقین کامل ہے اور وہ انسانوں میں کوئی تفریق کرنا نہیں چاہتے۔ مولانا اپنے اس فلسفۂ حیات کے پیشِ نظر بین الاقوامی مفاہمت کے لازمی طور پر علمبردار ہیں۔ وہ فنونِ لطیفہ کی تعلیمی اہمیت کے اس لیے اور زیادہ معترف تھے کہ اُن کے نزدیک وہ مختلف ممالک کے مابین امن اور آشتی کے پیغامبر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انھوں نے ۵؍ مارچ ۱۹۵۳ء کو فنونِ لطیفہ کی ایک نمائش کا افتتاح کرتے ہوئے فرمایا تھا:

> "فن برائے فن اور فن برائے زندگی" کی بحث قطعی فضول ہے۔ دراصل دونوں مقولوں کے بطن میں ایک ہی حقیقت مخفی ہے۔ حقیقی فن افراد کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کا محتاج نہیں ہوا کرتا لیکن ایسی صورت میں وہ سب کے جذبات کی نمایندگی بھی کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ معیاری فن ہمیشہ حقیقی تعلیم کا موثر ذریعہ ہوتا ہے۔ وہ جذبات کو سنوارتا ہے اور ادراک و تخیل کی تربیت کرتا ہے۔ سیاسی طور پر دُنیا علیٰحدہ علیٰحدہ جماعتوں میں تقسیم ہوتی ہے لیکن فلسفہ، ادب اور فن کے معاملے میں انسانی برادری کی سالمیت برقرار ہی رہتی ہے۔ اس میدان میں ایک ذہن کی تخلیق، ساری نوعِ انسانی کا سرمایہ بن جاتی ہے۔"

فنونِ لطیفہ کی انہی صفات کی بنا پر مولانا کے نزدیک ایک سچّے قومی نظامِ تعلیم میں فنونِ لطیفہ کا ایک خاص مقام ہے۔ انھوں نے متعدد مواقع پر اپنے تعلیمی خطبات میں یہ بات دُہرائی ہے۔ وہ کسی بھی ملک کی قومی تعلیم کو فنونِ لطیفہ کے بغیر مکمل ماننے کو تیار نہیں تھے۔ ۱۹؍ اگست ۱۹۴۹ء کو فنونِ لطیفہ کی کل ہند کانفرنس میں خطبۂ افتتاحیہ پڑھتے ہوئے انھوں نے فرمایا تھا کہ ایک سماج کی

صحت مندی اور اعتدال پسندی کا اظہار اُس کے افراد میں ذوقِ لطیف کی ترویج سے ہوا کرتا ہے۔ شخصیت کی تعمیر میں مولانا مصوّری، موسیقی، رقّاصی، سنگ تراشی، ڈرامہ سب ہی فنون کو اہم خیال کرتے تھے۔ انھوں نے تعلیم کے منصب کی وضاحت کرتے ہوئے اکثر فرمایا ہے کہ شخصیت کے سب ہی پہلوؤں کی تربیت ضروری ہے۔ تعلیم محض ذہنی قوا کی بیداری کا نام نہیں ہے بلکہ جذباتی آسودگی، جسمانی ترقی، تہذیب و شائستگی کا حصول، غرض انسانی زندگی کے سب ہی رُخ اس میں شامل ہیں۔ مولانا کی اپنی زندگی میں فنونِ لطیفہ محض نظری حیثیت نہیں رکھتے تھے بلکہ وہ ان کے شیدائی بھی تھے۔ انھوں نے اپنی نوجوانی میں دو تین سال متواتر علم موسیقی کا مطالعہ کیا تھا اور باقاعدہ ریاض بھی کرتے رہے تھے۔ اگرچہ آیندہ زندگی کی ہنگامہ آرائیوں نے اُنھیں اس ذوق کو جاری رکھنے کی مہلت نہ دی لیکن موسیقی سے انھیں دل چسپی ہمیشہ رہی۔ اُن کی طبیعت کا یہ رجحان اُن کی نفاست پسندی، شاعرانہ فکر اور صاف ستھرے مذاق سے بھی بہر طور ظاہر ہوتا ہے۔ اس لیے یہ امر قطعی باعث تعجب نہیں ہے کہ مولانا نے وزیر تعلیم کی حیثیت سے سب سے پہلے جو چند آئین بنوانے میں پیش قدمی کی اُن میں سے ایک بیرونی ممالک میں نوادرات کی بے دریغ برآمد پر قیود عائد کرنے سے متعلق بھی تھا۔ اُن کے اس احترام فن وادب کی ایک اور شہادت ساہتیہ اکادمی، للت کلا اکادمی اور سنگیت ناٹک اکادمی کی صورت میں آج ہمارے سامنے موجود ہے۔ یہ ادارے دراصل مولانا کی فکرِ رسا کے برگ و بار کی حیثیت رکھتے ہیں اور ہماری قومی تعلیم میں مولانا کی بالغ نظری کے مینار کہے جا سکتے ہیں۔ مولانا نے ان اداروں کے قیام میں گہری دلچسپی ظاہر کی تھی اور انھوں نے بجا طور پر اُن اداروں کے مقاصد میں سب سے زیادہ اہمیت اس بات کو دی تھی کہ وہ عوام کے مذاق کو سنوارنے اور فنون و ادب کی توسیع و اشاعت کرنے کا ذریعہ بنیں۔

مولانا تعلیم کو زندگی کی تیاری سے تعبیر کرتے تھے۔ انھوں نے ۳؍ نومبر ۱۹۵۱ء کو ایک تقریر کے دوران زراعت کی تعلیم کا ذکر کرتے ہوئے تعلیم کا مقصد سماجی ضرورتوں کے پیش نظر افراد کی صلاحیتوں کو اُبھارنا ہی ٹھہرایا تھا۔ انھوں نے اعلیٰ تعلیم کے میدان میں ہمیشہ اس بات پر زور دیا کہ طلبا کی قابلیت کی سطح کو بلند کیا جائے۔ مولانا نے تعلیم میں آزادی کے تصور کو سراہا۔ وہ ثانوی تعلیم میں کچھ اس طور پر تبدیلی چاہتے تھے کہ وہ خود تکمیلِ علم کی ایک منزل قرار پا جائے تاکہ بیشتر طلباء اس منزل کو

طے کرنے کے بعد زندگی میں داخل ہوسکیں۔ اسی غرض سے کثیر المقاصد ثانوی مدارس کی تجویز پیش کی گئی تھی۔ آج اُن کی یہ بات بڑے پُرزور طریقے سے دُہرائی جا رہی ہے اور حکومت کی کوشش ہے کہ کسی طور اعلیٰ تعلیم کے میدان میں نا اہلوں کے داخلے کی روک تھام کی جائے۔ مولانا کے نزدیک ہر فرد کو ایسی تعلیم حاصل کرنے کا حق ہے جو اس کی صلاحیتوں کو اجاگر کرنے میں مددگار ثابت ہوسکے اور مکمل زندگی گزارنے کا اہل بنائے۔ ایسی تعلیم کو انھوں نے ہر شہری کا پیدائشی حق بتایا ہے۔

مولانا کے نظریۂ حیات اور فلسفۂ تعلیم سے آزاد ہندوستان کا تعلیمی نظام پوری طرح متاثر ہوا ہے۔ انھوں نے اپنے تدبّر سے اسے ایک ایسا پس منظر عطا کردیا جس میں سچی دین داری، عقائد کی پختگی، انسان دوستی، عدل وضبط جیسی اقدار عالیہ کی پاسداری موجود ہے اور جو تعلیم کا صحت مندانہ نظریہ برتنے کی ترغیب دلاتا ہے۔ ان کے ذہنِ رسا کا یہ بھی کمال ہے کہ اُس کی بدولت ہندوستان کی تہذیبی روایات کو دوبارہ زندگی حاصل ہوئی۔ ایک مرتبہ انھوں نے کہا تھا کہ روایات کا استحکام ان کو حیاتِ نو بخشنے ہی سے ممکن ہے۔ ان کے اپنے قول کی تائید خود ان کے عمل میں نظر آتی ہے۔ اس وقت تعلیمی ترقی کی جو راہیں نکل رہی ہیں اُن میں سے تقریباً سب ہی کی داغ بیل مولانا کے عہد پڑ چکی تھی۔ وہ جنگِ آزادی کے مردِ مجاہد تو تھے ہی لیکن انھوں نے آزاد وطن کے تعلیمی نظام کی تشکیل کے معارِ اوّل کہلانے کا حق بھی ادا کردیا۔ ●●

مولانا ابوالکلام آزاد کا تصوّرِ تعلیم

معین الدین

مولانا ابوالکلام آزاد ایک ہمہ گیر شخصیت کے مالک تھے۔علم و فضل اور سیاسی سوجھ بوجھ میں یگانۂ روزگار تھے۔ صحافت اور سیاست ان کی زندگی کے دو نمایاں پہلو تھے۔ الہلال میں مولانا آزاد نے صحافت کے وہ جوہر دکھائے جو آپ اپنی مثال ہیں۔ ان کی صحافت اور خطابت سے مسلمانوں میں بیداری کی ایک لہر دوڑ گئی اور وہ آزادی کی راہ میں اپنے ہموطنوں کے شانہ بہ شانہ گامزن ہو گئے۔

مولانا ابوالکلام آزاد جذبۂ آزادی سے سرشار تھے اور زندگی بھر سیاست کے میدان میں سرگرم عمل رہے۔ انھوں نے اسلام کے حوالے سے مسلمانوں کو وطن دوستی کی راہ دکھائی۔ وہ قومیت، آزادی، جمہوریت اور سیکولرازم کے زبردست حامی تھے۔ دورِ جدید میں مذہب کو سیاست سے ملانے کا فخر مولانا کو ہی حاصل ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد کے افکار و خیالات کا مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مذہب کسی بھی صورت میں قومیت، جمہوریت اور سیکولرازم کی راہ میں حائل نہیں۔ ایک مسلمان محبِ وطن ہو کر بھی سچا مسلمان رہ سکتا ہے۔ اسی طرح مولانا آزاد کا خیال تھا کہ مذہب، جدید فکر اور اجتہاد کے راستے میں بھی رکاوٹ نہیں بنتا۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو مولانا آزاد ہندوستانیوں کے لیے بالعموم اور مسلمانوں کے لیے بالخصوص گہری معنویت رکھتے ہیں۔

مولانا ابوالکلام آزاد ایک روشن خیال مفکّر تھے۔ ان کے دم سے مسلمانوں میں روشن خیالی

کو راہ ملی۔ ان کے زاویۂ فکر میں بڑی وسعت تھی۔ فلسفہ ہو یا تعلیم، مذہب ہو یا سیاست، فنونِ لطیفہ ہوں یا سائنس ٹکنالوجی، ہر شعبۂ حیات کے امور میں مولانا آزاد کی رائے وقیع سمجھی جاتی تھی، ہر چند کہ مولانا نے ایک مذہبی ماحول میں آنکھ کھولی، اور مشرقی علم وحکمت کا مطالعہ کیا۔ مغربی علوم سے بھی انھوں نے اکتسابِ فیض کیا۔

مولانا آزاد ہندوستان کی مرکزی کابینہ میں وزارتِ تعلیم کے سربراہ تھے، وزیر تعلیم کی حیثیت سے انھوں نے جدید ہندوستان کی تعمیر میں اہم رول ادا کیا اور ایسے عملی اقدامات کیے جن سے جدید علوم وفنون کو فروغ حاصل ہوا اور سائنس ٹکنالوجی کے شعبے میں ریسرچ وتحقیق کی نئی راہیں کھل گئیں۔

مولانا آزاد تقریباً بارہ برس وزیر تعلیم کے منصب پر فائز رہے۔ اس عرصے میں انھوں نے متعدد کانفرنسوں کو خطاب کیا۔ مولانا کے خطبات کا مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی تعلیمی فکر میں بڑی جامعیت تھی اور گہرے تعلیمی شعور پر مبنی تھی۔ وہ تعلیم کا ایک ایسا تصور رکھتے تھے جس میں ماضی کا ادراک، حال کی بصیرت اور مستقبل کی آگہی تھی۔

مولانا ابوالکلام آزاد کے تعلیمی تصور پر غور کرتے وقت ہمیں اس سیاسی تناظر کو بھی پیش نظر رکھنا ہوگا جس میں مولانا آزاد کے یک قومی نظریے کو زبردست دھکا لگا، ملک تقسیم ہوگیا اور مشترکہ قومی نظریے کی پسپائی ہوئی۔ ان نامساعد حالات کے باوجود مولانا آزاد نے ہندوستان میں قومی، جمہوری اور تعمیری منصوبوں کو چلانے میں اہم رول ادا کیا۔ خاص طور سے انھوں نے تعلیم کی تعمیر و تشکیل کے لیے ایک ایسی تعلیمی پالیسی اختیار کی جو آزاد ہندوستان کی تعمیرِ نو کے لیے بے حد اہمیت رکھتی تھی۔

۱۹۴۷ء میں جب ہندوستان آزاد ہوا تو سیاست میں ایک نیا موڑ آچکا تھا۔ بدیسی راج ختم ہوچکا تھا۔ قومی حکومت قائم ہوگئی تھی لیکن نوآبادیاتی نظام کی لعنتیں عفریت کی طرح سر اٹھائے ہوئے تھیں۔ ناخواندگی، جہالت، بے روزگاری، زراعتی اور صنعتی تعطل، دم توڑتی ہوئی معیشت اور ایک فرسودہ نظام تعلیم ورثے میں ملا جو ذات پات کے بندھنوں میں جکڑا ہوا تھا۔ ذات پات کے اس نظام نے دماغ اور ہاتھ کے کام میں تفریق پیدا کردی تھی۔ ہر چند کہ نوآبادیاتی نظام حکومت نے ہندوستانی سماج کو کسی اعتبار

تبدیل کرنے کی کوشش کی لیکن تعلیم کے معاملے میں بڑی حد تک یہ نظام تفرقی تھا اور تعلیم کی نعمت محض چیدہ طبقے تک محدود تھی۔ عوام کی بڑی اکثریت اس سے محروم تھی۔ عورتوں، دلتوں اور قبائلیوں کی حالت اور بھی ناگفتہ بہ تھی۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ نو آبادیاتی نظامِ تعلیم اپنی ساخت اور مواد دونوں کے اعتبار سے غیر جمہوری تھا۔ اس لیے سماجی اصلاح و ترقی کی راہیں مسدود تھیں۔

دوسری جانب میکالے نے ۱۸۱۵ء میں ہندوستان میں تعلیم کی جو پالیسی اختیار کی وہ ایک نئی صورت اختیار کر گئی۔ ہندوستان میں اس وقت مشرقی اور مغربی علوم کے درمیان تصادم جاری تھا۔ میکالے نے دوسرے گروہ کا ساتھ دیا۔ اور اپنی رپورٹ میں اس بات پر زور دیا کہ ہندوستانیوں کو ایک نئی زبان انگریزی سیکھنی چاہیے تاکہ اس کے ذریعے جدید علوم و فنون سیکھ سکیں اور ترقی کی راہ پر گامزن ہو سکیں۔ میکالے نے محض اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ حقارت آمیز طریقے سے دیسی زبانوں کو رد کر دیا جس کی وجہ سے تعلیم میں بڑی خرابیاں پیدا ہو گئیں۔

اس تناظر میں دیکھا جائے تو آزاد ہندوستان میں تعلیمی تعمیر نو کا کام ایک مشکل کام تھا۔ یہ ملک کی خوش قسمتی تھی کہ مولانا آزاد نے ہندوستان میں پہلی وزارت کی باگ ڈور سنبھالی اور بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ اس کی سربراہی کی۔ مولانا آزاد چار بار وزارت تعلیم کے عہدے پر فائز ہوئے۔ پہلی بار ۱۹۴۶ء میں عبوری حکومت کے دور میں اور دوسری بار آزاد ہندوستان میں اگست ۱۹۴۷ء میں وزیر تعلیم بنے۔ تیسری بار پہلے عام انتخابات میں منتخب ہوئے اور تعلیم، قدرتی ذرائع اور سائنسی تحقیقات کی وزارت سنبھالی اور آخری بار ۱۹۵۷ء میں دوسرے عام انتخابات میں پارلیمنٹ کے رکن چنے گئے اور دوبارہ تعلیم اور سائنسی تحقیقات کے وزیر بنے۔ اس طرح مولانا آزاد تقریباً بارہ برس وزارت تعلیم کے سربراہ رہے۔ اس پورے عرصے میں مولانا آزاد نے ہندوستان کے اس تعمیری اور تشکیلی دور میں جو عملی اقدامات کیے ان میں ایک تعلیمی تسلسل ہے جو ابھی تک قائم ہے اس طرح دیکھا جائے تو آزاد ہندوستان میں مولانا ابوالکلام آزاد قومی، جمہوری اور سیکولر تعلیم کے معمار تھے۔

اس دور کی ایک نرالی خصوصیت یہ بھی ہے کہ مولانا آزاد کو ہندوستان کے پہلے وزیر اعظم پنڈت جواہر لال نہرو کی رفاقت حاصل رہی۔ ان دونوں کے سیاسی اور شخصی تعلقات کی دھوپ چھاؤں میں اگر ہم ان کے آپسی تعلقات پر ایک نظر ڈالیں تو اس تعمیری اور تشکیلی دور کے خدوخال

اور زیادہ واضح ہو سکیں گے۔

تعلیم کے حوالے سے جب آزاد ہندوستان میں غور و خوض شروع کیا جائے تو قدرتی طور پر پہلا سوال یہ ذہن میں پیدا ہوتا ہے کہ آزاد ہندوستان میں تعلیم کی نوعیت کیا ہو؟ اس مسئلے میں گاندھی اور نہرو کے خیالات میں اختلاف تھا۔ گاندھی جی دیہی معیشت، دیہی ترقی اور گھریلو صنعت کے حق میں تھے۔ لہٰذا تعلیم کا رُخ دیہات کی جانب رکھنا چاہتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے بنیادی قومی تعلیم کو پورے ملک میں نافذ کرنے پر زور دیا۔ نہرو، بھاری صنعتوں اور بڑے کارخانوں کے ذریعے ملک کو آگے لے جانا چاہتے تھے اور ایسی تعلیم کی وکالت کرتے تھے جو سائنسی تحقیقات اور بھاری صنعتوں کے شایانِ شان ہو۔ دونوں کے فکری رجحانات میں بڑا اختلاف تھا۔ مولانا آزاد نے نہرو کے طرزِ فکر کا ساتھ دیا اور ملکی ترقی کے لیے مل جل کر کام کیا۔

مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنے عہدِ وزارت میں جو تعلیمی پالیسیاں اختیار کیں ان میں پنڈت نہرو کی صلاح اور ان کا مشورہ ضرور شامل رہا ہوگا تاہم وہ تمام ترقیاتی منصوبے جو وزاتِ تعلیم کی سرپرستی میں چلائے گئے، وزارتِ تعلیم کے ہی کارناموں میں شمار ہوں گے۔ کسی بھی صورت میں ان سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ ان منصوبوں میں مولانا آزاد کا رول "حمایتی" کا ہے، مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ غالباً اسی قسم کے اندیشے کے تحت "مولانا آزاد اور اندیشۂ تعلیم" میں عقیل الغروی نے شکایت کا لہجہ اختیار کیا ہے:

> "ہمارے مورخین اور ناقدین کی بڑی ناقدر شناسی ہے کہ مولانا ابوالکلام آزاد کو بالعموم ہندوستان کے تعلیمی معیاروں میں شمار نہیں کیا جاتا۔"[1]

اس موضوع پر "نئے ہندوستان کی تعمیر اور نہرو" میں پروفیسر لطف الرحمٰن نے جس انداز سے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے، اس سے بھی اس رویّے کی تائید ہوتی ہے کہ مولانا آزاد کا رول حمایتی تھا۔ ملاحظہ ہو:

> "نئے ہندوستان کی تعمیر کے لیے جواہر لال نہرو نے تعلیم، ادب اور تمدّن کی ترقی کو بھی اہمیت دی ہے۔ انھوں نے ابتدا ہی سے تعلیم کی ترویج

کی کوشش کی ہے۔ آزادی کے بعد اعلیٰ تعلیم کی ترویج و اشاعت کے لیے انھوں نے مولانا آزاد کی معیت میں یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کی بنیاد رکھی... نہرو نے صرف تعلیم ہی پر زور نہیں دیا بلکہ ہندوستان کی فنی جمالیاتی اور تہذیبی ترقی کے لیے اکادمیاں قائم کیں جو آج بھی ہندوستانیت کی تعمیر میں اہم کردار ادا کر رہی ہیں اور ان منصوبوں کی تکمیل و تشکیل میں انھیں مولانا آزاد کی حمایت حاصل رہی ہے۔" [۲]

درج بالا مباحث سے قطع نظر، یہ ایک حقیقت ہے کہ مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنی سربراہی میں ایسی تعلیمی پالیسیاں وضع کیں جن کی وجہ سے آج دنیا میں ہندوستان کو ایک اہم مقام حاصل ہے اور اس اعتبار سے مولانا آزاد ہندوستان میں جدید تعلیم کے معمار تھے۔ پروفیسر محمد حسن نے مولانا آزاد کی تعلیمی پالیسی کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

"مولانا نے ملک کو جو تعلیمی پالیسی دی وہ ابھی تک ملک میں عام ناخواندگی اور جہالت کو دور کرنے میں تو کامیاب نہیں ہو سکی مگر اتنا ضرور ہوا کہ آج ہمارا ملک اس پورے علاقے میں جاپان اور چین کے بعد سائنسی تعلیم میں سب سے آگے ہے۔ یہ وقت کی اہم ضرورت تھی اور اس ضرورت کے تحت تعلیم کے مختلف شعبوں کی تیز رفتار ترقی کا جو کام مولانا آزاد نے شروع کیا وہ واقعی بڑا اہم تھا... اس کے علاوہ یہ بھی قابلِ ذکر ہے کہ مولانا آزاد کے متعین کردہ راستے اور ان کے اقدامات اُس وقت سے اِس وقت تک جاری ہیں۔ بعد کے آنے والے وزیروں نے ان میں بہت کم تبدیلیاں کیں۔ اس طرح کہا جا سکتا ہے کہ ہندوستان میں تعلیمی نظام کا پورا ڈھانچہ مولانا آزاد ہی کا بنایا ہوا ہے۔" [۳]

اس پس منظر میں اگر مولانا آزاد کے خیالات و افکارِ تعلیم پر غور کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا ایک ایسی تعلیمی فکر کے حامل تھے جس میں مشرق و مغرب کے جدید فکری رجحانات پوری طرح ہم آہنگ ہیں اور ان افکار میں مولانا آزاد کا تصورِ تعلیم نمایاں طور پر منعکس نظر آتا ہے۔ مولانا آزاد کے تعلیمی پس منظر

پر اگر ایک نظر ڈالی جائے تو ان کے افکار کے ابتدائی نقوش تک رسائی حاصل ہو سکتی ہے اور اس بات کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ مولانا کے خیالات کی نشو و نما کن خطوط پر ہوئی اور ان میں کس حد تک تسلسل قائم ہے۔

مولانا آزاد نے جب ہوش سنبھالا تو ہندوستان میں قدیم تعلیم کا نظام دم توڑ چکا تھا اور نظام تعلیم میں دین دنیا کی تفریق ہو چکی تھی۔ دینی اور غیر دینی دونوں قسم کے ادارے قائم ہو چکے تھے دینی تعلیم پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ دینی نظامِ تعلیم مضامین کے اعتبار سے فرسودہ اور طریقۂ تعلیم کے لحاظ سے ناقص ہے۔

ترجمان القرآن کے پہلے ایڈیشن کے پیش لفظ میں مولانا نے "علم کو خدا کی پاک امانت" بتایا ہے[۵۳]۔ مولانا کے خیال میں علم کو صرف اس لیے ڈھونڈنا چاہیے کہ وہ علم ہے لیکن عام طور پر تعلیم کے اعلیٰ اداروں میں علم کا شوق اس لیے دلایا جاتا ہے کہ اس کے ذریعے سرکاری نیز غیر سرکاری نوکریاں مل سکتی ہیں

مولانا آزاد ایک تیز اور طباع ذہن رکھتے تھے اور مسائل کے حل پر ان کی گرفت بہت مضبوط تھی۔ مشرقی علوم کے ساتھ ساتھ مولانا مغربی علوم سے بھی واقف تھے۔

مولانا آزاد کی تعلیمی فکر کا آغاز آزادی سے قبل ہو چکا تھا۔ ۲۶ جنوری ۱۹۲۵ء کو آل انڈیا خلافت کانفرنس کے جلسے میں اپنی صدارتی تقریر کے دوران "تعمیری پروگرام" کا ذکر مولانا نے ان الفاظ میں کیا:

> "تمام پہلوؤں پر غور کرنے کے بعد میں سمجھتا ہوں کہ ہمارے لیے ہر حال میں مقدم کام عوام کی تعلیم ہے۔ یہی کام سب سے زیادہ ضروری ہے اور اس کی طرف سے ہمیشہ اغماض کیا گیا ہے۔ تعلیم کے لفظ کو یہاں اس سے زیادہ وسیع معنوں میں لیجیے۔ تعلیم سے مقصود وہ تعلیم نہیں جو قواعد اور منضبط اصولوں کے ذریعے مکتبوں اور مدرسوں میں دی جاتی ہے۔ یہ تو دراصل آنے والے عہد کے لیے ہے جنھیں آج پڑھایا جا رہا ہے وہ کل کام کریں گے لیکن قوم کو اس کی موجودہ حالت میں بلند کرنے

کے لیے ضروری ہے کہ موجودہ نسل کی دماغی حالت اور عملی استعداد
درست کی جائے۔ وقت کی تمام مشکلات کا یہی علاج ہے۔" [۵]

دوسری صدارتی تقریر جس سے مولانا کے تعلیمی خیالات کی نشوونما اور ارتقاء کا اندازہ ہوتا ہے وہ ہے خطبۂ صدارت جو عربی نصاب کمیٹی کی اصلاح کے لیے ۲۲ فروری ۱۹۴۷ء کو لکھنؤ کے اجلاس میں دیا گیا۔ اس خطبے میں مولانا نے دینی مدارس کو جدید بنانے کے لیے مشورہ دیتے ہوئے نصابات میں فلسفہ، اور سماجی و سائنسی علوم کی شمولیت پر زور دیا ہے۔ یہ تقریر اس اعتبار سے بہت اہم ہے کہ اس میں مولانا آزاد صحیح معنوں میں ایک تعلیمی مفکر کی حیثیت سے مخاطب ہیں۔ اس میں انھوں نے مادری زبان کی اہمیت پر بہت زور دیا اور یہ مشورہ دیا کہ ابتدائی تعلیم ہمیشہ مادری زبان میں ہونی چاہیے۔ ایسا نہ ہونے کی صورت میں عربی زبان میں طالب علم پر بیک وقت تین بوجھ ڈال دیے جاتے ہیں۔ پہلا بوجھ خود عربی زبان کا ہے، دوسرا بوجھ کتاب کا اور تیسرا بوجھ اس زبان کے سیکھنے کا جو اس کی مادری زبان نہیں ہے۔

اسی جلسے میں مولانا آزاد نے تعلیم، زمانہ اور وقت کے باہمی رشتے پر جس قدر وضاحت کے ساتھ اظہار خیال کیا ہے وہ کافی غور طلب ہے۔ ملاحظہ ہو:

> "مگر ایک چیز آپ بھول گئے۔ وہ چیز ہے تعلیم۔ اور وقت اور زندگی کی چال کے متعلق کوئی تعلیم کامیاب نہیں ہو سکتی۔ اگر وہ وقت اور زندگی کی چال کے ساتھ نہ ہو۔ جو تعلیم ہو وہ ایسی ہونی چاہیے کہ زبان کی جو چال ہے، اس کے ساتھ جڑ سکتی ہو۔ اگر آپ دونوں ٹکڑوں کو الگ رکھیں گے تو وہ تعلیم کامیاب نہیں ہو سکتی۔ ۔ ۔ آج جو تعلیم آپ ان مدرسوں میں دے رہے ہیں، آپ وقت کی چال سے اُسے کیسے جوڑ سکتے ہیں، نہیں جوڑ سکتے، نہیں جوڑ سکتے۔ نتیجہ یہ ہے کہ زمانہ میں اور آپ میں ایک اونچی دیوار کھڑی ہے۔ ۔ ۔ آپ کی تعلیم کو زمانے کی مانگوں سے کوئی رشتہ نہیں اور زمانہ نے آپ کے خلاف آپ کو نکما سمجھ کر فیصلہ کر دیا ہے۔" [۶]

مولانا آزاد کے ان اقتباسات کی روشنی میں یہ تصور قائم نہیں ہونا چاہیے کہ مولانا کے خیالات محض عربی مدارس یا ان کے نصابات پر مرکوز ہیں بلکہ انھیں اگر وسیع پس منظر میں دیکھا جائے

تو رسمی تعلیم کے دیگر اداروں کے نظام تعلیم پر بھی ان کا اطلاق ہوتا ہے، خاص طور سے تدوین نصاب اور طریقۂ تعلیم سے متعلق کم وبیش یہی صورت حال پائی جاتی ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنی وزارت کے دوران پارلیمنٹ کی مختلف کمیٹیوں اور کانفرنسوں میں تقریریں کی ہیں اور متعدد جلسوں کو خطاب کیا ہے۔ اس کے علاوہ مختلف موقعوں پر خاص طور سے دفتر کی فائلوں اور مختلف کمیٹیوں کی تشکیل کے دوران مختلف مسائل سے متعلق اپنی آرار کا اظہار کیا ہے۔ ان کی یہی آرار اور ان کے یہی خیالات ان کی تعلیمی پالیسیوں کی بنیاد بنیں۔

فلسفۂ تعلیم پر بھی مولانا کی گہری نظر تھی۔ چنانچہ جب رادھا کرشنن نے مشرق ومغرب میں فلسفہ کی تاریخ مرتب کی تو مولانا نے اس کا طویل دیباچہ لکھا جس میں مولانا نے مشرق ومغرب کی مشترک آگہی پر زور دیا اور فرد اور سماج کے باہمی رشتے کی اہمیت بیان کی اور اس کو "صحیح تعلیم" سے تعبیر کیا۔ مولانا کے خیال میں محض روٹی روزی انسان کی تعلیم کا مقصد نہیں بلکہ انسان کی تعمیر نو اور آزاد شخصیت کی نشوونما تعلیم کا عین مقصد ہے۔

مشرق ومغرب میں فلسفہ کی تاریخ پر مولانا نے جو دیباچہ لکھا وہ فارسی کے ایک شعر سے شروع ہوتا ہے جس کو مولانا نے غبار خاطر میں شامل کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ کائنات ایک پرانی کتاب کی طرح ہے جس کا پہلا صفحہ اور آخری صفحہ گم ہوگیا ہے۔ فلسفہ انھیں گمشدہ صفحات کی جستجو کا نام ہے اور اس جستجو کی مہم میں اس نے سائنس کو دریافت کرلیا ہے۔

غبار خاطر میں مولانا آزاد نے اس مسئلے پر کئی پہلوؤں سے استدلال کیا ہے اور پھر مزید وضاحت کرتے ہوئے ان الفاظ میں اظہار خیال کیا ہے:

> "ان مثالوں کو سامنے رکھ کر اس طلسم ہستی کے معمے پر غور کیجیے جو خود ہمارے اندر اور ہمارے چاروں طرف پھیلا ہوا ہے۔ انسان نے جب سے ہوش وآگہی کی آنکھیں کھولیں، اس معمے کا حل ڈھونڈ رہا ہے لیکن اس پرانی کتاب کا پہلا اور آخری ورق اس طرح کھو گیا ہے کہ نہ تو یہی معلوم ہوا ہے کہ شروع کیسے ہوئی تھی نہ اسی کا سراغ ملتا ہے کہ ختم

کہاں جاکر ہوگی اور کیونکر ہوگی۔

اوّل و آخر، ایں کہنہ کتاب افتاد است"

خواجہ غلام السیدین نے مولانا ابوالکلام آزاد کے تعلیمی فلسفے پر بہت تفصیل کے ساتھ اظہار خیال کیا ہے۔ اس کے بنیادی خدوخال اجاگر کرتے ہوئے انھوں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ مولانا آزاد کے سامنے تعلیم کا ایک ہی مقصد تھا وہ تھا بہتر افراد کی تربیت۔ بہتر افراد سے مراد ایسے افراد ہیں جن کی ذات میں بلند نظری ہو، جرات ہو، رواداری ہو اور ان میں دیانت داری کے چراغ روشن ہوں تاکہ ان کے ذریعے ایک بہتر سماج کی تشکیل ہو سکے۔ مولانا کی نظر میں سیرت کی تعمیر کا اولین مقصد ہے۔

خواجہ غلام السیدین نے معلم اور ماہر تعلیم میں فرق بتاتے ہوئے مولانا کو معلّم بتایا ہے۔ معلّم کی تعریف یہ ہے کہ اس کا ذہن خلاق ہوتا ہے اور وہ اساسی علوم پر گہری نظر رکھتا ہے۔ وہ انسانی زندگی کا نباض ہوتا ہے اور اس رمز سے آشنا ہوتا ہے کہ دنیا میں انسان کا کیا مقام ہے۔ مولانا کی نگاہ میں انسان کا ایک مخصوص تصوّر ہے۔ اس کا نقشہ مولانا نے ۱۹۵۶ء میں یونیسکو کی نویں جنرل کانفرنس کے موقعے پر منعقدہ ایک سمپوزیم میں پیش کیا جس کا موضوع تھا "مشرق و مغرب میں انسان کا تصوّر"۔ مولانا آزاد مشرقی و مغربی فلسفوں کے فکر ورجحانات سے واقف تھے اور اس بات سے بھی واقف تھے کہ مختلف فلسفیوں نے انسانی فطرت کی کیا تعبیر کی ہے۔ مولانا آزاد نے اپنی افتتاحی تقریر میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ قومی اور بین الاقوامی مسائل کا پُرامن حل اس وقت تک نہیں تلاش کیا جاسکتا جب تک انسان خود اپنی فطرت کا علم نہ رکھتا ہو اور جب تک اس پر یہ حقیقت منکشف نہ ہو جائے کہ کائنات کی وسعتوں میں انسان کا اپنا کیا مقام ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد نے سرسیّد احمد خاں کے مذہبی اور تعلیمی کارناموں کو سراہا ہے لیکن ان کے بعض تعلیمی نظریوں کی تنقید بھی کی ہے۔ مولانا مغرب پرستی کے خلاف تھے۔ ان کا خیال تھا کہ ہمارا تعلیمیافتہ طبقہ اپنی ثقافتی میراث سے بے تعلق ہو چکا ہے۔

مولانا آزاد انسانی وحدت کے قائل تھے اور انسان کو ایک اکائی تصوّر کرتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ انسانی وحدت پر خلوص کے ساتھ ایمان لانا اور دل و دماغ کی کھڑکیاں کھلی رکھنا ہماری

تہذیب کی مخصوص جینیسس Genesis میں شامل ہے اور تعلیم کا مقدس فرض ہے کہ اس روایت کو قائم رکھے اور مضبوط کرے۔"[۸]

مولانا آزاد کے ذہن میں تعلیم کا جو مقام تھا، نظری حیثیت سے دیکھا جائے تو وہ قومی سطح پر تنظیم تعلیم کے نقشے میں مناسب مقام حاصل نہ کرسکا۔ اس کا مولانا کو افسوس بھی تھا۔ سیّدین نے مولانا آزاد کے فلسفۂ تعلیم کو بیان کرتے ہوئے اس پہلو پر بھی روشنی ڈالی اور یہ بتایا کہ اپنے انتقال سے کچھ قبل سنٹرل ایڈوائزری بورڈ آف ایجوکیشن کے جلسے میں انھوں نے بہت جذباتی انداز میں اس بات کا اظہار کیا کہ قوم کی اصلاح ایک موزوں نظام تعلیم کے بغیر ممکن نہیں اور اس موزوں نظام تعلیم کی خصوصیات درج ذیل تھیں،

"چھ سے چودہ سال کے بچّوں کے لیے لازمی تعلیم اور جمہوریت کی جڑیں مضبوط کرنے کے لیے ناخواندہ بالغوں کے لیے سماجی تعلیم کا انتظام اور بالغوں کی تعلیم کے تصوّر میں وسعت پیدا کرنا۔ ثانوی اور اعلیٰ ثانوی تعلیم کی توسیع کے ساتھ ساتھ ان کے معیار کو بلند کرنا۔ ملکی ضرورتوں کے شایانِ شان ٹیکنیکل اور سائنٹیفک تعلیم کا انتظام اور قومی تہذیب کو مالا مال کرنے کے لیے آرٹ اور فنونِ لطیفہ کی ترویج۔"[۹]

مولانا ابوالکلام آزاد کی تحریروں اور تعلیمی رپورٹوں کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا آزاد نے اپنی تعلیمی فکر کے نقوش تعلیم کے ہر پہلو پر ثبت کیے ہیں اور ہر موڑ پر تعلیم کی رہنمائی کی ہے۔ مولانا آزاد کا یہ زبردست کارنامہ ہے کہ آزاد ہندوستان میں ایک جدید، قومی جمہوری اور سیکولر تعلیم کی بنیاد پڑی۔ مولانا ہر چند کہ ایک مذہبی شخصیت کے حامل تھے لیکن وہ گاندھی جی کی طرح سرکاری اسکولوں میں مذہبی تعلیم کے حق میں نہیں تھے۔

وزیر تعلیم کی حیثیت سے مولانا آزاد نے ہندوستان میں اعلیٰ تعلیم و تحقیق کے لیے اہم خدمات انجام دیں جن کا ذیل میں مختصراً ذکر کیا جارہا ہے۔

مولانا آزاد نے ۱۹۴۸ء میں یونیورسٹی ایجوکیشن کمیشن اور ۱۹۵۲ء میں سکنڈری ایجوکیشن کمیشن مقرر کیا۔ اس کے علاوہ مولانا آزاد کی رہنمائی میں آل انڈیا کونسل فار ٹیکنیکل ایجوکیشن اور کھڑگ پور

انسٹی ٹیوٹ آف ہائر ٹیکنالوجی کا قیام عمل میں آیا۔[۱۲]

مولانا آزاد کی قیادت میں سائنس اور ٹیکنالوجی کے فروغ کے لیے اور بھی کئی ادارے قائم ہوئے۔ ان میں انڈین کونسل آف سائنٹیفک اور انڈسٹریل ریسرچ (سی۔ایس۔آئی۔آر) سائنس اور انڈسٹریل ریسرچ کا اعلیٰ تحقیقی ادارہ ہے جس نے قومی اور بین الاقوامی سطح پر کافی شہرت حاصل کرلی ہے۔ اسی طرح انڈین کونسل آف ایگریکلچرل ریسرچ (آئی۔سی۔اے۔آر) زراعتی تحقیق کا اعلیٰ ادارہ ہے جس نے زراعت کے شعبے میں نئے نئے کارنامے انجام دیے ہیں۔

سماجی علوم کے فروغ کے لیے انڈین کونسل آف سوشل ریسرچ کا ادارہ قائم ہوا۔ اس کے قیام سے سماجی علوم کے شعبے میں اعلیٰ سطح پر تحقیق کا کام شروع ہوا۔ اس کے بنیادی فرائض میں مختلف سرکاری و غیر سرکاری تنظیموں کو ریسرچ کے لیے امداد فراہم کرنا شامل ہے۔ اسی طرح ہندوستان کے تہذیبی روابط کو فروغ دینے کے لیے انڈین کونسل آف کلچرل ریلیشنز کا قیام عمل میں آیا۔

اعلیٰ تعلیم کے فروغ کے لیے مولانا آزاد کے عہد وزارت میں یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کا قیام عمل میں آیا۔ آزاد نے اس کا افتتاح کیا۔ آزادی کے بعد اعلیٰ تعلیم کی ترویج و اشاعت میں اس کا بڑا اہم رول ہے۔ اس کی نگرانی میں اعلیٰ تعلیم کی پالیسیاں وضع کی گئیں اور ان کو عملی جامہ پہنایا گیا۔ چنانچہ یو جی سی[۱۳] پورے ملک میں یونیورسٹیوں کا ایک جال بچھادیا اور اعلیٰ تعلیم کے اداروں اور یونیورسٹیوں کو نہ صرف مالی امداد دی بلکہ ان کے تحفظ کا بھی انتظام کیا اور ان میں معیار بندی اور ضابطہ بندی قائم کی۔

مولانا آزاد کی قیادت میں فنونِ لطیفہ کو بھی بہت فروغ حاصل ہوا۔ خاص طور سے تین اکادمیوں کے قیام سے فنونِ لطیفہ کی ترویج و اشاعت میں بہت مدد ملی۔ ساہتیہ اکادمی، سنگیت ناٹک اکادمی اور للت کلا اکادمی کے قیام سے ادب، موسیقی، مصوری، فن تعمیر اور مجسمہ سازی کی ترقی کا عمل تیز ہوا۔ یہ تینوں ادارے مولانا آزاد کی سرپرستی میں قائم ہوئے۔ ۵؍ اگست ۱۹۵۴ء کو مولانا ابوالکلام آزاد نے للت کلا اکادمی کا افتتاح کرتے ہوئے فرمایا:

"آرٹ کے میدان میں حکومت کا رول ایک ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ بلا شبہ حکومت کو آرٹ کی ترقی کے کام میں دلچسپی لینی چاہیے لیکن درحقیقت آرٹ اس وقت تک صحیح معنوں میں ترقی نہیں کرسکتا جب تک مضبوط غیر

سرکاری ادارے اس کے لیے کوشاں نہ ہوں، چنانچہ للت کلا کے قیام کا
بھی یہی مقصد ہے۔[11]

مولانا آزاد نے ان اکادمیوں کی خودمختاری پر بہت زور دیا اور ان کی سرگرمیوں میں حکومت کی مداخلت کو مناسب نہیں سمجھا۔

ان اکادمیوں کے قیام کا بڑا مقصد یہ تھا کہ ادب، آرٹ اور کلچر کے معیار کو بلند کیا جائے اور عوام کے مذاق کو سدھارا جائے۔ ان اکادمیوں کے قیام کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ ہندوستان کے مختلف علاقوں کے فنی میلان کا سراغ لگایا جائے تاکہ پورے ملک میں ایک فنی وحدت قائم ہو جائے۔

اس طرح دیکھا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا آزاد نے ہندوستان میں جس نظام تعلیم کی بنیاد رکھی وہ ہر اعتبار سے اہم ہے اور مولانا آزاد صحیح معنوں میں ایک جدید، قومی، جمہوری اور سیکولر تعلیم کے معمار تھے۔ ●●

حواشی

۱۔ عقیل الغروی: "مولانا آزاد اور اندیشۂ تعلیم"۔ ایوان اردو (آزاد نمبر) دسمبر ۱۹۸۸ء، صفحہ ۱۸۲
۲۔ لطف الرحمن: "نئے ہندوستان کی تعمیر اور نہرو"۔ ایوان اردو (نہرو نمبر) ۱۹۸۹ء، صفحہ ۲۲۵
۳۔ محمد حسن: "ابوالکلام کے تعلیمی نظریے"۔ ایوان اردو (آزاد نمبر) دسمبر ۱۹۸۸ء، صفحہ ۱۱۵
۴۔ مولانا ابوالکلام آزاد: ترجمان القرآن (پیش لفظ)
۵۔ مولانا ابوالکلام آزاد: خطبات آزاد (مرتبہ: مالک رام)، صفحہ ۲۳۰
۶۔ ایضاً، صفحہ ۳۳۰
۷۔ مولانا ابوالکلام آزاد: غبار خاطر (مرتبہ: مالک رام)، صفحات ۱۰۹-۱۰۸
۸۔ خواجہ غلام السیدین: مولانا آزاد کا فلسفۂ تعلیم۔ آئینۂ ایام (عتیق صدیقی)، صفحہ ۸۱
۹۔ ایضاً، صفحہ ۹۳
۱۰۔ جان ہنڈرسن ڈگلس: ابوالکلام آزاد (ایجوکیشن منسٹر)، صفحہ ۲۳۹
۱۱۔ اجیت کمار دت: "للت کلا اکادمی کی سرگرمیاں" آج کل (مصوری نمبر ۱۹۶۰ء) صفحہ ۹۱

مولانا آزاد کا نظریہ۔ قومی تعلیمی پالیسی اور مذہبی تعلیم

اشفاق احمد عارفی

یہ بات اپنے اندر بے پناہ فلسفیانہ صداقت رکھتی ہے کہ انسانی زندگی کا کوئی بھی فلسفہ اور اور نظریہ اپنے وجود کے اعتبار سے مطلق نہیں ہوتا ہے۔ وہ زندگی اور اس کے مختلف پہلوؤں سیاسی، سماجی اور تہذیبی و مذہبی قدروں سے مل کر تشکیل پذیر ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے تعلیمی فلسفہ ایک عام زندگی کا فلسفہ بن جاتا ہے۔ مہاتما گاندھی کے تعلیمی فلسفے کا جائزہ لیتے ہوئے ایس، ایم، پاٹل نے عام فلسفے اور تعلیمی فلسفے کے تعلق کو بیان کیا ہے:

"تعلیمی فلسفہ اصل میں عام زندگی کا فلسفہ بن جاتا ہے۔ تعلیمی فلسفے کی تشکیل کے لیے اس سے رہنمائی لی جاتی ہے۔"

مولانا آزاد کا تعلیمی فلسفہ یا قومی تعلیم کا نظریہ اسی روشنی میں دیکھا جانا چاہیے۔

قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم کے حصے کے تعلق سے مولانا آزاد کے نظریات و تصورات کی تلاش و جستجو چند اصولی بحثوں کا احاطہ لازماً کرتی ہے اور ان کا نظریۂ تعلیم یا تعلیمی افکار و نظریات کا اصولی دائرۂ بحث، دوسرے اس کا عملی پہلو یعنی فی نفسہٖ ان کا تعلیمی فلسفہ کیا ہے، وہ اپنی اصل حیثیت میں نظامِ تعلیم کا حصہ بن سکا یا نہیں اور اگر بن سکا تو کس حد تک اور کس شکل میں۔

مولانا آزاد کے سلسلے میں اصل بحث اس سے نہیں کہ ان کے تمام تعلیمی افکار و نظریات قومی تعلیمی پالیسی کا حصہ بن سکے یا نہیں بلکہ اصل مقصد قومی تعلیمی پالیسی میں ان کے افکار و خیالات کی

شمولیت کی صورتوں کی جستجو ہے۔ مولانا آزاد جیسی مخصوص نقطۂ نظر اور افتادِ طبع کی شخصیت کے سلسلے میں یہ بہت ضروری ہے کہ ان کے تعلیمی نظریات کو اس بنیادی شخصی نظریے کی روشنی میں دیکھا جائے جس کو ان کی شخصیت کی تشکیل میں کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ اس اعتبار سے مذہبی نظریہ ہی ان کے دوسرے تمام خیالات کو خام مواد فراہم کرتا ہے۔ عام طور پر ہندوستان کی عملی سیاست میں مولانا کے پیش پیش ہونے کی وجہ سے ان کی شخصیت کے ساتھ تمام خیالات و تصوّرات کو سیاست کے دبیز پردے میں دیکھنے کی کوشش کی جاتی ہے جب کہ ان کے تمام نظریات کی بنیاد مذہبی تصوّرات پر ہے۔ ان کی تعلیمی اور سیاسی تمام پالیسیاں اس مذہبی نظریے کی تابع رہیں۔ خود فرماتے ہیں:

"ہم نے تو اپنے پولیٹیکل خیالات بھی مذہب ہی سے سیکھے ہیں۔ اسلام انسان کے لیے ایک جامع اور اکمل قانون لے کر آیا اور انسانی اعمال کا کوئی مناقشہ ایسا نہیں ہے جس کے لیے وہ حکم نہ ہو۔ وہ اپنی توحیدی تعلیم میں نہایت غیور ہے اور کبھی پسند نہیں کرتا کہ اس کی چوکھٹ پر جھکنے والے کسی دوسرے دروازے کے سائل بنیں۔ مسلمانوں کی اخلاقی تعلیم ہو یا علمی، سیاسی ہو یا معاشرتی، دینی ہو یا دُنیوی، حاکمانہ ہو یا محکومانہ، وہ ہر زندگی کے لیے ایک اکمل ترین قانون اپنے اندر رکھتا ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ دُنیا کا آخری اور عالمگیر مذہب نہ ہو سکتا تھا....."

مولانا کا ہر خیال خواہ زندگی کے کسی شعبے سے متعلق ہو ان کے اسی مذہبی تصوّر کا زائیدہ تھا۔ اس لیے یہاں اس موضوع کے تحت یہ تلاش و تحقیق مناسب نہیں کہ مولانا کے نظریے کے مطابق قومی تعلیمی پالیسی میں کتنے اور کس قدر مذہبی مضامین اور اسباق بڑھائے جاتے ہیں۔ اس کے برعکس صحیح استدلال کے لیے مولانا کی قومی تعلیمی پالیسی کی روح کی تلاش مناسب ہوگی کہ قومی تعلیمی پالیسی ان کے مذہبی اور تعلیمی نظریے کی اسپرٹ سے کہاں اور کس حد تک مناسبت رکھتی ہے۔

دوسرے مذہبی اور قومی رہنماؤں کے برعکس مذہب، سیاست، قومیت اور تعلیمی زندگی کے ہر شعبے میں مولانا نے ایک الگ اور منفرد راہ اپنائی۔ ان کے مطابق:

"مذہب میں، ادب میں، سیاست میں، فکر و نظر کی عام راہوں میں،

جس طرف بھی نکلنا پڑا اکیلا ہی نکلنا پڑا۔ کسی راہ میں بھی وقت کے
قافلوں کا ساتھ نہ دے سکا۔"

مولانا کے فکری و نظریاتی اور عملی اجتہاد کا یہ سفر مذہب سے شروع ہوا اور ہر منزل پر ان کا رہنما رہا۔ انھیں انسانی فکر و خیال اور عادات و اطوار پر مذہب، نسل اور ماحول کی مضبوط اور سخت گرفت کا پورا پورا یقین تھا لیکن ان کی اجتہادی طبیعت اور فکر موروثی اور روایتی مذہب پر قانع نہ رہ سکی۔ تذکرہ سے غبارِ خاطر تک مولانا کے اس خیال کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے۔ ۱۹۱۹ء میں تذکرہ میں لکھتے ہیں :

"انسان کے لیے معیارِ شرف جوہرِ ذاتی اور خود حاصل کردہ علم و عمل ہے نہ کہ اسلاف کی روایاتِ پارینہ اور نسب فروشی کا غرور باطل۔ ہم کو ایسا ہونا چاہیے کہ ہماری نسبت سے سارے خاندان کو لوگ پہچانیں نہ کہ اپنی عزت کے لیے خاندانی شرفِ رفتہ کے محتاج ہوں۔"

تقلید سے بیزاری اور اجتہادی رویّہ اخیر عمر کی تصنیف غبارِ خاطر میں واضح ہو کر سامنے آتا ہے۔ چنانچہ ۱۲ر اکتوبر ۱۹۱۲ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں:

"انسان کی دماغی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی روک اس کے تقلیدی عقائد ہیں۔ اُسے کوئی طاقت اس طرح جکڑ بند نہیں کر سکتی جس طرح تقلیدی عقائد کی زنجیریں کر دیا کرتی ہیں۔ وہ ان زنجیروں کو توڑ نہیں سکتا، اس لیے کہ توڑنا چاہتا ہی نہیں۔ وہ انھیں زیور کی طرح محبوب رکھتا ہے۔ ہر عقیدہ، ہر عمل، ہر نقطۂ نگاہ جو اسے خاندانی روایات اور ابتدائی تعلیم و صحبت کے ہاتھوں مل گیا ہے اس کے لیے ایک مقدس ورثہ ہے، وہ اس ورثے کی حفاظت کرے گا۔ مگر اسے چھوڑنے کی جرأت نہیں کرے گا۔ بسا اوقات موروثی عقائد کی پکڑ اتنی سخت ہوتی ہے کہ تعلیم اور گرد و پیش کا اثر بھی اسے ڈھیلا نہیں کر سکتا۔ تعلیم دماغ پر ایک نیا رنگ چڑھا دے گی لیکن اس

کی بناوٹ کے اندر نہیں اُترے گی۔ بناوٹ کے اندر ہمیشہ نسل، خاندان اور صدیوں کی متوارث روایات ہی کا ہاتھ کام کرتا رہے گا۔ تاہم یہ کیا بات ہے کہ شک کا سب سے پہلا کانٹا جو خود دل میں چبھا وہ اسی عقیدے کے خلاف تھا۔ میں نہیں جانتا تھا کہ کیوں۔ مگر بار بار یہی سوال سامنے اُبھرنے لگا تھا کہ عقائد کی بنیاد علم و نظر پر ہونی چاہیے تقلید و توارث پر کیوں۔"

چنانچہ مولانا کی طبیعت موروثی مذہب اور عقائد پر قانع نہ رہ سکی۔ فرماتے ہیں:

"عام حالات میں مذہب انسان کو اس کے خاندانی ورثے کے ساتھ ملتا ہے اور مجھے بھی ملا۔ لیکن میں موروثی عقائد پر قانع نہ رہ سکا۔ میری پیاس اس سے زیادہ نکلی جتنی سیرابی وہ دے سکتے تھے۔ مجھے پُرانی راہوں سے نکل کر خود اپنی نئی راہیں ڈھونڈنی پڑیں۔ زندگی کے ابھی پندرہ برس بھی پورے نہیں ہوئے تھے کہ طبیعت نئی خلشوں اور جستجوؤں سے آشنا ہوگئی تھی اور موروثی عقائد جس شکل و صورت میں سامنے آ کھڑے ہوئے ان پر مطمئن ہونے سے انکار کرنے لگی تھی۔ پہلے اسلام کے اندرونی مذاہب کے اختلافات سامنے آئے اور ان کے متعارض دعوؤں اور متصادم فیصلوں نے حیران و برگشتہ کر دیا پھر جب کچھ قدم آگے بڑھے تو خود نفس مذہب کی عالمگیر نزاعیں سامنے آئیں اور انھوں نے حیرانی کو شک تک اور شک کو انکار تک پہنچا دیا۔ پھر اس کے بعد مذہب اور علم کی باہمی آویزشوں کا میدان نمودار ہوا اور اس نے رہا سہا اعتقاد بھی کھو دیا۔

جب تک موروثی عقائد کے جمود اور تقلیدی ایمان کی چشم بندیوں کی پٹیاں ہماری آنکھوں پر بندھی رہتی ہیں، ہم اس راہ کا سُراغ نہیں پا سکتے لیکن جوں ہی یہ پٹیاں کھلنے لگتی ہیں صاف دکھائی دینے لگتا ہے کہ راہ نہ تو دور تھی اور نہ کھوئی ہوئی۔ یہ خود ہماری ہی چشم بندی

تھی جس نے عین روشنی میں گم کردیا تھا۔"

مولانا نے جلد ہی اپنی آنکھوں سے موروثی عقائد کے جمود اور تقلیدی ایمان کی چشم بندیوں کی پٹیوں کو اُتار پھینکا اور فکر و عمل کے اجتہاد کے ذریعے اپنا فکری امتیاز قائم کیا۔ اپنے خاندانی عادات و خیالات کے اقرار کے ساتھ اپنی فکری انفرادیت کا احساس یوں دلاتے ہیں :

"انسان اپنی ساری باتوں میں حالات کی مخلوق اور گرد و پیش کے موثرات کا نتیجہ ہوتا ہے یہ موثرات اکثر صورتوں میں آشکارا ہوتے ہیں اور سطح سے دیکھ لیے جا سکتے ہیں بعض صورتوں میں مخفی ہوتے ہیں اور تہ میں اُتر کر انھیں ڈھونڈنا پڑتا ہے۔ تاہم سُراغ ہر حال میں مل جاتا ہے۔ نسل، خاندان، صحبت، تعلیم و تربیت ان موثرات کے عنصری چشمے ہیں۔"

"جہاں تک طبیعت کی سیرت اور عادات و خصائل کا تعلق ہے میں اپنی خاندانی اور نسلی وراثت سے بے خبر نہیں ہوں۔ ہر انسان کی اخلاقی اور معاشرتی صورت کا قالب نسل و خاندان کی مٹی سے بنتا ہے اور مجھے معلوم ہے کہ میری عادات و خصائل کی مورتی بھی اسی مٹی سے بنی ہے۔ ہر خاندان اپنی روایتی زندگی کی ایک انفرادیت پیدا کرلیتا ہے اور وہ نسلاً بعد نسل منتقل ہوتی رہتی ہے۔ میں صاف محسوس کرتا ہوں کہ اس روایتی زندگی کے اثرات میرے خمیر میں رچے بسے ہیں اور میں ان کی پکڑ سے باہر نہیں جا سکتا۔ میری عادات و خصائل، چال ڈھال، طور و طریقہ امیال و اذواق سب کے اندر خاندان کا ہاتھ صاف دکھائی دے رہا ہے۔ یہ خاندانی زندگی کی روایتیں مجھے میرے ددھیال اور ننھیال دونوں سلسلوں سے ملیں اور دونوں پر صدیوں کی قدامت اور تسلسل کی مہر لگی ہوئی تھیں۔ وہ بہر حال میرے حصے میں آئی تھیں۔ ان کے قبول کرنے یا نہ کرنے میں میری خواہش اور پسند کو کوئی دخل نہ تھا۔

"لیکن یہاں سوال عادات و خصائل کا نہیں ہے افکار و عقائد
کا ہے اور جب اس اعتبار سے اپنی حالت کا جائزہ لیتا ہوں تو خاندان'
تعلیم، ابتدائی گرد و پیش کوئی گوشہ بھی میل کھاتا ہوا دکھائی نہیں دیتا'
فکری موثرات کے جتنے بھی احوال و ظروف Environment
ہو سکتے ہیں ان میں سے ایک ایک کو اپنے سامنے لاتا ہوں اور ان میں
اپنے آپ کو ڈھونڈتا ہوں مگر مجھے اپنا سُراغ کہیں نہیں ملتا۔۔۔۔
خاندان عقائد و افکار کا جو سانچہ ڈھالنا چاہتا تھا نہ ڈھال سکا'
تعلیم جس طرف لے جانا چاہتی تھی نہ لے جا سکی' حلقۂ صحبت و اثرات
کا جو تقاضہ تھا پورا نہ ہوا۔"

مولانا نے اپنے اسی مذہبی عقیدے کو "حقیقی مذہب" کا نام دیا ہے۔

"ایک مذہب تو موروثی مذہب ہے کہ باپ دادا جو کچھ مانتے
آئے ہیں مانتے رہیے۔ ایک جغرافیائی مذہب ہے کہ زمین کے کسی خاص
ٹکڑے میں ایک شاہراہِ عام بن گئی ہے، سب اسی پر چلتے ہیں۔ آپ
بھی چلتے رہیے۔ ایک مردم شماری کا مذہب ہے کہ مردم شماری کے
کاغذات میں ایک خانہ مذہب کا بھی ہوتا ہے۔ اس میں اسلام درج
کر دیجیے۔ ایک رسمی مذہب ہے کہ رسموں اور تقریبوں کا سانچہ ڈھل
گیا ہے اُسے نہ چھیڑیئے اور اس میں ڈھلتے رہیے۔ لیکن ان تمام مذہبوں
کے علاوہ بھی مذہب کی ایک حقیقت باقی رہ جاتی ہے۔ تعریف و امتیاز
کے لیے اسے حقیقی مذہب کے نام سے پکارنا پڑتا ہے۔"

مولانا کے نزدیک جب سائنس اور فلسفے کے پیدا کیے ہوئے استعجاب حد سے بڑھ جاتے ہیں
تو یہی "حقیقی مذہب" اور اس کی تعلیم انسان کا آخری سہارا اور ایجابی تسکین کا ذریعہ ثابت ہوتا ہے۔
چنانچہ فلسفہ، سائنس اور مذہب کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"طالب علمی کے زمانے سے فلسفہ میری دلچسپی کا موضوع رہا ہے۔ عمر

کے ساتھ ساتھ یہ دلچسپی برابر بڑھتی گئی لیکن تجربے سے معلوم ہوا کہ عملی زندگی کی تلخیاں گوارا کرنے میں فلسفے سے کچھ زیادہ مدد نہیں مل سکتی۔ یہ بلاشبہ طبیعت میں ایک طرح کی رواقی بے پروائی پیدا کر دیتا ہے اور ہم زندگی کے حوادث و آلام کو عام سطح سے کچھ بلند ہو کر دیکھنے لگتے ہیں۔ لیکن اس سے زندگی کے طبعی انفعالات کی گتھیاں سلجھ نہیں سکتیں۔ یہ ہمیں ایک طرح کی تسکین ضرور دیتا ہے لیکن اس کی تسکین سراسر سلبی ہوتی ہے ایجابی تسکین سے اس کی جھولی ہمیشہ خالی رہی ہے۔ یہ فقدان کا افسوس کم کر دے گا لیکن حاصل کی کوئی امید نہیں دلائے گا۔ اگر ہماری راحتیں ہم سے چھین لی گئی ہیں تو فلسفہ ہمیں کلیلہ و دمنہ (پنج تنتر) کی دانش آموز چڑیا کی طرح نصیحت کرے گا۔ لاتاس علیٰ مافات (جو کچھ ہو چکا اس پر افسوس نہ کر) لیکن کیا اس کے کھونے کے ساتھ کچھ پانا بھی ہے۔ اس بارے میں وہ ہمیں کچھ نہیں بتلاتا کیونکہ بتلا سکتا ہی نہیں اور اس لیے زندگی کی تلخیاں گوارا کرنے کے لیے صرف اس کا سہارا کافی نہ ہوا۔"

"سائنس عالم محسوسات کی ثابت شدہ حقیقتوں سے ہمیں آشنا کرتا ہے اور مادی زندگی کی بے رحم جبریت (Physical Dtte-rminism) کی خبر دیتا ہے۔ اس لیے عقیدے کی تسکین اس کے بازار میں بھی نہیں مل سکتی۔ وہ یقین اور امید کے سارے پچھلے چراغ گل کر دے گا مگر کوئی نیا چراغ روشن نہیں کرے گا۔"

"پھر اگر ہم زندگی کی ناگواریوں میں سہارے کے لیے نظر اٹھائیں تو کس طرف اٹھائیں۔ ہمیں مذہب کی طرف دیکھنا پڑتا ہے۔ یہی دیوار ہے جس سے ایک دکھتی ہوئی پیٹھ ٹیک لگا سکتی ہے۔ اب بھی تسکین اور یقین کا سہارا مل سکتا ہے تو اسی سے مل سکتا ہے۔"

"فلسفہ شک کا دروازہ کھول دے گا اور پھر اسے بند نہیں کر سکے گا

سائنس ثبوت دے دے گا مگر عقیدہ نہیں دے سکے گا لیکن مذہب ہمیں
عقیدہ دے دیتا ہے اگرچہ ثبوت نہیں دیتا اور یہاں زندگی بسر کرنے کے لیے
صرف ثابت شدہ حقیقتوں ہی کی ضرورت نہیں ہے بلکہ عقیدے کی بھی ضرورت
ہے۔ ہم صرف انھیں باتوں پر قناعت نہیں کرتے جنھیں ثابت کر سکتے ہیں
اور اس لیے مان لیتے ہیں۔ ہمیں کچھ باتیں ایسی بھی چاہئیں جنھیں ثابت
نہیں کر سکتے لیکن مان لینا پڑتا ہے۔"

اسی طرح ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

"یہ صحیح ہے کہ مذہبی اعتقاد کی بنیاد تقلید و توارث پر نہیں بلکہ
تحقیق و نظر پر ہونی چاہیے۔ مگر سوال یہ ہے کہ تحقیق و نظر کا معیار کیا ہو۔
انسانی علم جہاں تک ہے وہ صنفی درجے سے آگے نہیں بڑھتا یعنی سائنس
ہمیں بتلاتا ہے کہ وہ خدا کے بارے میں کچھ نہیں جانتا اور نہ یہ اس کا
میدانِ تحقیق ہے، لیکن کوئی مثبت جگہ وہ اختیار نہیں کرتا اس کی جگہ لا
ادری ہے۔ تب ایسی حالت میں ہمیں اطمینان و تسکین کے لیے کسی مثبت
آواز کی ضرورت ہے اور وہ مثبت آواز دین و وحی ہے۔"

مولانا کے مطابق مذہب اعمال کی اخلاقی اقدار Moral Values کا یقین دلاتا ہے اور یہی یقین ہے جس کی روشنی کسی دوسری جگہ نہیں مل سکتی اور اخلاقی اقدار بخشنے والا یہی مذہب مولانا کا مذہب اور عقیدہ تھا جسے وہ قومی تعلیمی پالیسی کا جزو بنانا چاہتے تھے جو کسی قومی تعلیمی پالیسی سے متغائر تھا نہ سیاست سے متعارض۔ جو کسی مخصوص ذاتی و نسل یا قوم و علاقے کی جاگیر نہیں تمام بنی نوع انسان کی مشترکہ میراث تھا اور ان کا یہی "حقیقی مذہب" ان کے تعلیمی نظریے اور رویے کی تشکیل کرتا ہے۔ اسی نظریے کے مطابق فرماتے ہیں:

"علم اور مذہب کی جتنی نزاع ہے وہ فی الحقیقت علم اور مذہب کی
نہیں ہے، مدعیانِ علم کی خام کاریوں اور مدعیانِ مذہب کی ظاہر پرستیوں
اور قواعد سازیوں کی ہے۔ حقیقی علم اور حقیقی مذہب چلتے ہیں الگ الگ راستوں

سے مگر بالآخر پہنچ جاتے ہیں ایک ہی منزل پر۔

علم عالم محسوسات سے سروکار رکھتا ہے، مذہب ماورائے محسوسات کی خبر دیتا ہے۔ دونوں میں دائروں کا تعدد ہوا، مگر تعارض نہیں ہوا۔ جو کچھ محسوسات سے ماورا ہے اسے محسوسات سے متعارض سمجھ لیتے ہیں اور یہیں سے ہمارے دیدۂ کج اندیش کی ساری درماندگیاں شروع ہوتی ہیں۔"

تمام مذاہب عالم میں مشترک حقائق پر مشتمل یہی مذہب بعد میں ان کے افکار میں "وحدتِ ادیان" (مذہبی یگانگت و رواداری) کے نظریے کی شکل میں رونما ہوا۔

وحدتِ ادیان کے نظریے کی رو سے مولانا نے تمام مذاہب کی مشترکہ سچائیوں پر زور دیا۔ مذاہب کے توحیدی نظریے نے اس راہ میں ان کی رہنمائی کی۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ "وحدتِ ادیان" کے نظریے کی شکل میں مولانا کے فکر و نظر کا زاویہ متعین ہو جاتا ہے اور یہ بات حقیقت بن کر سامنے آجاتی ہے کہ فکری نہج اور نظریاتی و فلسفیانہ سطح پر مولانا کا ہر خیال مذہب کی بنیاد پر استوار ہوتا ہے۔

وحدتِ ادیان کا نظریہ ان کے فکر و فلسفے کی نیو تھی جس پر آیندہ ان کے سیاسی، قومی و تہذیبی اور تعلیمی نظریات اور پالیسی کی بلند و بالا عمارت کھڑی ہوئی اور مولانا نے قومی تعلیمی پالیسی میں جس مذہبی تعلیم کی شرکت و شمولیت پر اصرار کیا وہ اسی "حقیقی مذہب" کی تعلیم ہے۔ چنانچہ مذہبی تعلیم اور قومی تعلیمی پالیسی سے متعلق مولانا کی ہر بات کا اطلاق مذاہب کی مشترکہ صداقت و روایت پر مشتمل اسی "حقیقی مذہبی تعلیم" پر ہوگا۔

وحدتِ ادیان کا تصور ہو کہ متحدہ قومیت کا نظریہ، تہذیبی اتحاد کی بات ہو کہ متحدہ قومی تعلیمی پالیسی پر اصرار مولانا کے ہر نقطۂ نظر میں ان کا یہ مذہبی رویہ صاف نمایاں ہے۔

قومی تعلیمی پالیسی اور مذہبی تعلیم کے سلسلے میں مولانا کے نظریات کے اصل پس منظر کی وضاحت کے لیے ان کے "متحدہ قومیت" یا اتحادِ قومی کی مذہبی بنیاد کو سمجھ لینا ضروری ہے۔ مولانا نے اپنے خطبۂ رام گڑھ میں جس متحدہ قومیت کا تصور پیش کیا اس کی فکری بنیاد انھوں نے رسول اکرمؐ اور یہودیوں کے درمیان اس تاریخی معاہدے پر رکھی جو اسلامی تاریخ میں "میثاقِ مدینہ" یا "انہ امۃ واحدۃ" سے موسوم ہے جس کے مطابق رسولِ خداؐ نے مسلمانوں اور یہودیوں کو ایک خدا ماننے کے بعد اپنے اپنے مذہب پر

کاربند رہتے ہوئے ایک "امتِ واحدہ" میں متحد کیا تھا۔ مولانا نے اسی کی بنیاد پر "اُمّت" اور "ملت" میں فرق کرتے ہوئے "اُمّت" کے تصوّر پر "متحدہ قومیت" کی بنیاد رکھی اور واضح کیا کہ اس طرح ہندوستان کے تمام اہلِ مذاہب اپنے اپنے مذاہب پر کاربند رہتے ہوئے ایک قوم یا "متحدہ قومیت" قائم کر سکتے ہیں۔ اسی طرح انھوں نے ہندوستان کے تہذیبی تسلسل کی تاریخ کی روشنی میں ایک متحدہ تہذیب کا نظریہ بھی پیش کیا۔

یہیں آکر مولانا ابوالکلام آزاد کے مذہبی تصوّر کی عموماً اور قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم کے تصوّر کی خصوصاً وضاحت ہوجاتی ہے اور قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم کے تعلق سے ان کا تعلیمی فلسفہ ان کی عام زندگی کے فلسفے سے ہم آہنگ ہوجاتا ہے۔ یہ بات اس مضمون کے شروع میں کہہ دی گئی ہے کہ کوئی فلسفہ مطلق الوجود نہیں ہوتا ہے بلکہ عام زندگی کے فلسفے سے تشکیل پاتا ہے۔ مولانا آزاد نے وحدتِ ادیان، اتحاد قومی اور تہذیبی اتحاد کی شکل میں عام زندگی کا جو نظریہ پیش کیا اس کا لازمی نتیجہ اور تقاضہ تھا کہ اس مخصوص فلسفۂ زندگی کی کامیابی اور استحکام کے لیے اسی نوعیت کا ایک مخصوص "وحدتِ تعلیم" کا نظریہ پیش کیا جائے۔ ان کا یہ نظریہ ہندوستان کے مخصوص سیاسی و سماجی اور تہذیبی حالات و پس منظر اور قومی و ملکی مصالح و تقاضوں کے عین مطابق تھا۔ انھوں نے اپنے اس تعلیمی نظریے کا اظہار ہندوستان کی آزادی اور اپنی وزارت سے قبل بھی کیا اور مسندِ وزارت سے بھی کیا۔ لیکن اس کا سبب آزاد ہندوستان کی وزارتِ تعلیم (۱۹۵۸-۱۹۴۸) نہیں ان کا مخصوص فلسفۂ زندگی تھا۔ قومی تعلیمی پالیسی کو مذہب سے ہم آہنگ کرنے کے لیے جس غور و فکر، دقتِ نظر اور دوررس اجتہادی ذہن و دماغ کی ضرورت ہوتی ہے مولانا اس سے پوری طرح بہرہ ور تھے۔

مولانا علم اور مذہب میں تفریق کے کبھی قائل نہیں رہے۔ انھوں نے ہمیشہ تعلیم اور مذہب میں اتحاد کی وضاحت اور وکالت کی ہے۔ ان کے مطابق مذہب، اخلاقی اقدار کا سبق دیتا ہے۔ اس لیے ان کے مطابق قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم کی تدریس بعض حیثیتوں سے مناسب ہی نہیں ضروری بھی تھی۔ چنانچہ اپنی وزارتِ تعلیم کے آخری زمانے میں مولانا نے بحیثیت وزیرِ تعلیم مذہبی تعلیم کے مسئلے پر اپنے خیالات کا اظہار کیا اور اس امر پر زور دیا کہ حکومت کو مذہبی تعلیم کا بھی انتظام کرنا چاہیے۔

حقیقت یہ ہے کہ وزیرِ تعلیم ہونے سے پہلے اور اس کے بعد قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم

کے متعلق مولانا کی رائے میں کوئی بنیادی تبدیلی نہیں آئی۔ انھوں نے سرکاری درس گاہوں میں مذہبی تعلیم کو اگر مناسب اور بہتر خیال نہ کیا تو اس سے مراد عام اور روایتی مذہبی تعلیم ہے۔ ایک ایسی مشترکہ مذہبی تعلیم جس میں تمام مذاہب کی صالح اقدار شامل ہوں، ان کے نزدیک قومی تعلیمی پالیسی میں ہم آہنگی اور یگانگت کے لیے مفید ہوگی۔ ۱۹۴۷ء میں انھوں نے وزارت سنبھالنے کے بعد ۱۸ فروری کی پریس کانفرنس میں تعلیم اور قومی تشکیل کے سلسلے میں جن چند اہم اور بنیادی امور کی طرف توجہ دلائی تھی ان میں سے ایک مذہبی تعلیم کا مسئلہ بھی تھا۔ اس موقع پر انھوں نے زور دیا تھا کہ مذہبی تعلیم کا مقصد وسیع النظری، رواداری اور انسان دوستی ہونا چاہیے۔

مولانا کے نزدیک قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم سے مراد نہ تو عام فرقہ واری مذہبی مدارس میں دی جانے والی روایتی تعلیم تھی اور نہ ہی سیکولر تعلیم کا مطلب مذہب بیزاری اور مذہبی بے گانگی تھی بلکہ سیکولر قومی تعلیمی پالیسی کا مطلب ان کے نزدیک ایسی قومی پالیسی تھی جو ہندوستان کے تمام مذہبی فرقوں کے درمیان ہمدردی، رواداری اور ہم آہنگی پیدا کر سکے۔

دراصل مولانا تمام سائنسی، تکنیکی اور مادّی ترقی کو مذہبی، اخلاقی اقدار کے تابع رکھنا چاہتے تھے۔ ان کے نزدیک مادّی ترقیات کا استعمال مفید اور مضر دونوں مقصد کے لیے ہو سکتا ہے۔ یہ انسان کے نیک و بد کے تصوّر پر منحصر ہے۔ اس لیے وہ مذہبی تعلیم کے ذریعے انسان میں فکر و نظر کی تبدیلی اور اخلاقی اقدار پیدا کر کے مادی اور سائنسی ترقی کو مشیتِ ایزدی کے مطابق اور انسانی فلاح، ملکی و قومی اور عالمی امن و استحکام کے لائق بنانا چاہتے تھے جس کی تکمیل مذہبی تعلیم کے بغیر ممکن نہیں تھی۔ چنانچہ ایک موقع پر فرمایا:

> "پہلے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ بچّے کی ذہنی ارتقا میں مذہب خلل انداز ہوتا ہے، لیکن اب یہ خیال ہو چکا ہے کہ مذہبی تعلیم کسی صورت میں بھی مضر نہیں۔ اگر قومی تعلیم میں اس عنصر کا فقدان ہوگا تو نہ اخلاقی اقدار کی کوئی قدر و قیمت باقی رہے گی اور نہ انسانیت کی بنیاد پر تعمیر سیرت کی مہم سر ہو سکے گی۔"

مولانا کا مذہبی تعلیم کا تصور عام تصور سے یکسر مختلف تھا۔ اس لیے قومی تعلیمی نظام میں مذہبی

تعلیم سے انھیں بے جا مذہبیت کا بھی خدشہ تھا۔ اس لیے اس پر کنٹرول کی صورت بھی پیش کی۔ مولانا کا خیال تھا کہ مذہبی تعلیم اگر حکومت کی نگرانی میں دی جائے تو پرائیویٹ اداروں کے مقابلے میں مفید نتائج برآمد ہو سکتے ہیں، مگر اس کے لیے مخصوص قسم کے اساتذہ کی خدمات درکار ہوں گی۔

مولانا نے ہندوستانی اسٹینڈرڈ کے نمایندے سے یہی بات کہی تھی:

"ہندوستان میں دوسرے ممالک سے زیادہ مذہب پر زور دیا جاتا ہے۔ نہ صرف گذشتہ روایات بلکہ لوگوں کا مزاج بھی مذہبی تعلیم میں اضافہ کرنے کا رجحان رکھتا ہے۔ اگر حکومت یہ فیصلہ کرے کہ مذہبی تعلیم بھی تعلیم عامہ میں شامل کی جائے تو یہ امر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مذہبی تعلیم جو دی جائے وہ بہترین قسم کی ہو ہندوستان کے پرائیویٹ اداروں میں جو مذہبی تعلیم دی جاتی ہے وہ اکثر ایسی ہوتی ہے کہ نظر کو وسیع کرنے اور رواداری کی روح پیدا کرنے کے بجائے اس کے خلاف نتائج پیدا کرتی ہے۔ قرین قیاس یہ ہے کہ حکومت کی نگرانی میں بہ نسبت فرقہ واری اداروں کے فرقہ واری تعلیم بھی زیادہ وسیع النظری کے تحت دی جا سکے گی۔ مذہبی تعلیم کا مطلب یہ ہونا چاہیے کہ انسان زیادہ روادار اور وسیع الخیال بنیں اور میری رائے یہ ہے کہ یہ کام موثر طریقے سے کیا جا سکتا ہے، اگر حکومت تعلیم کا انتظام اپنے ذمے لے بجائے اس کے کہ وہ پرائیویٹ طاقتوں پر منحصر رہے۔"

قومی تعلیمی پروگرام میں مذہبی تعلیم کے سلسلے میں مولانا کے انھی خیالات کا واضح اظہار ان کے ۱۳ر جنوری ۱۹۴۸ء کو نئی دہلی میں سنٹرل ایڈوائزری بورڈ کے چوتھے سیشن کے خطبۂ صدارت میں ہوا۔

"مذہبی تعلیم کے بارے میں اُنیسویں صدی کا جو لبرل نقطۂ خیال تھا اب عام طور پر اپنا وزن کھو چکا ہے۔ پہلی بڑی لڑائی کے بعد سے ہی ایک دوسرا نقطۂ خیال بننا شروع ہو گیا تھا جسے دوسری لڑائی

کے انقلابی نتیجوں نے پوری طرح ایک نئے سانچے میں ڈھال۔ پہلے خیال کیا جاتا تھا کہ قومی تعلیم میں مذہبی تعلیم کو ملانا بچوں کے لیے بے روک عقلی اُبھار کو نقصان پہنچائے گا۔ اب مان لیا گیا ہے کہ مذہبی تعلیم کے بغیر چارۂ کار نہیں۔ قومی تعلیم اگر اس چیز سے خالی رہے گی تو نہ تو سچی اخلاقی روح پیدا ہو سکے گی نہ انسانیت کا سانچہ ٹھیک طرح ڈھالا جا سکے گا۔ چنانچہ روس کو عین لڑائی کے زمانے میں جس طرح اپنے پچھلے فیصلے بدلنے پڑے۔ آپ سُن چکے ہیں اور ۴۴ء میں انگلینڈ کی حکومت کو اپنے تعلیمی نقشے میں جو ترمیم کرنی پڑی اس کا حال بھی آپ سے چھپا ہوا نہیں ہے۔

جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے معاملہ بالکل ایک دوسرے روپ میں ہمارے سامنے آکھڑا ہوتا ہے۔ یورپ اور امریکہ میں مذہبی تعلیم کی ضرورت کا نیا احساس اس لیے پیدا ہوا کہ لوگوں نے دیکھا کہ مذہب کی تعلیم کو اگر الگ رکھا جاتا ہے تو لوگ ضرورت سے زیادہ عقل والے بن جاتے ہیں۔ لیکن ہندوستان میں مذہب کا اثر جس طرح کام کر رہا ہے اسے دیکھتے ہوئے ہمارے سامنے یہ خطرہ نہیں ہے بلکہ ایک دوسرا خطرہ پیش آگیا ہے۔ ہمیں اس کا ڈر نہیں ہے کہ لوگ ضرورت سے زیادہ عقل والے بن جائیں گے، ہمیں اس خطرے نے گھیر لیا ہے کہ لوگ ضرورت سے زیادہ مذہب والے بن جاتے ہیں۔ ہماری آج کل کی مصیبتیں یورپ کی طرح مادہ پرستی کے پاگلوں نے نہیں پیدا کیں بلکہ مذہب کے پاگلوں نے پیدا کی ہیں۔ اگر ہم اس حالت سے اپنے ملک کو نکالنا چاہتے ہیں تو اس کا علاج یہ نہیں ہو سکتا کہ مذہبی تعلیم کو آج کل کی حالت کے رحم پر چھوڑ دیں۔ ہمیں چاہیے کہ پوری طرح اسے اپنی دیکھ بھال کے اندر لیں اور اچھی قسم کی اور سچی مذہبی تعلیم دلائیں۔ اس طرح ہم اس کی روک تھام کر دیں گے کہ مذہب کو اپنے غلط روپ

میں آکر بچوں کے دماغوں کو پہلے دن سے بگاڑ دینے کا موقع نہ ملنے پائے۔
یہ ظاہر ہے کہ ہندوستان کے کروڑوں باشندے ابھی اس کے لیے تیار نہیں ہوسکتے کہ اپنے بچوں کو مذہب کے لگاؤ سے الگ رکھیں۔ اور میں سمجھتا ہوں خود آپ کی بھی یہ خواہش نہ ہوگی۔ پھر اگر حکومت اپنی تعلیم کے نقشے میں مذہبی تعلیم کے لیے جگہ نہیں نکالنا چاہتی ہے تو سوچنا چاہیے کہ اس کا نتیجہ کیا نکلے گا۔ یہی نکلے گا کہ لوگ اپنے پرائیوٹ ذریعوں سے بچوں کو ابتدائی مذہبی تعلیم دلانے کی کوشش کریں گے۔ یہ پرائیوٹ ذریعے آج کل جس طرح کے ہوسکتے ہیں اس کا حال آپ سے چھپا ہوا نہیں ہے۔ میں واقفیت کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ نہ صرف دیہاتوں میں بلکہ شہروں میں بھی بچوں کی ابتدائی مذہبی تعلیم کا کام جن استادوں کے ہاتھوں میں آیا ہے وہ عام طور پر آدھے پڑھے ہوئے جاہل آدمی ہوتے ہیں اور مذہب کو صرف اس کی بگڑی ہوئی اور تنگ خیالی کی صورت میں پہچانتے ہیں۔ ان کی پڑھائی کا ڈھنگ بھی ایسا ہوتا ہے جس میں دماغ کھلنے اور دھیان کے روشن ہونے کی بہت کم جگہ نکل سکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسے ہاتھوں سے جن بچوں کے دماغ کا سب سے پہلا سانچہ ڈھلے گا انھیں آگے چل کر کتنا ہی تعلیم کے نئے سانچوں میں ڈھالنے کی کوشش کی جائے لیکن وہ اپنے پلاسٹک کے سانچے کے اثر سے اپنے آپ کو آزاد نہیں کرسکیں گے۔ اگر ہم چاہتے ہیں کہ ملک کی دماغی زندگی کو اس خرابی سے بچائیں تو ہمارے لیے ضروری ہوجاتا ہے کہ ابتدائی مذہبی تعلیم کو لوگوں کے پرائیوٹ ذریعوں کے رحم پر نہ چھوڑ دیں۔ خود اپنی دیکھ بھال کے ساتھ اس کا انتظام کریں۔ ایک باہر کی حکومت کو بلاشبہ یہی بات سجتی تھی کہ وہ مذہبی تعلیم کی ذمّے داری سے اپنے کو الگ رکھے۔ لیکن ایک قومی حکومت اس ذمّے داری سے الگ

نہیں رہ سکتی۔ اس کا فرض ہے کہ ملک کا قومی دماغ ڈھالنے کے لیے
ایک ٹھیک سانچہ بنائے لیکن ہندوستان میں مذہب کو چھوڑ کر ہم
کوئی ایسا سانچہ نہیں بنا سکتے۔
اگر مذہبی تعلیم کے لیے بیسک ایجوکیشن میں جگہ رکھی جائے تو
اس کی مقدار کیا ہو اور اس کا انتظام کس طرح کیا جائے بلاشبہ ان
سوالوں پر بہت زیادہ سوچ وچار کی ضرورت ہے اور اس سلسلے میں
کچھ کٹھنائیاں بھی ہیں جن کے دور کرنے کا راستہ ہمیں ڈھونڈنا ہے۔
.... بہرحال میں آپ سے درخواست کروں گا کہ اس سوال پر نئے
سرے سے سوچ وچار کرنے کے لیے اب ایک کمیٹی بنادیں اور اُسے اختیار
دیں کہ اپنی سفارشیں براہ راست گورنمنٹ کو بھیج دیں۔"

اس کے بعد جو تعلیمی کمیٹیاں تشکیل دی گئیں سبھوں نے قومی تعلیمی پالیسی میں اخلاقی تعلیم کے طور پر مذہبی تعلیم کی سفارشیں پیش کیں۔ ہندوستانی تعلیمی کمیشن، کوٹھاری کمیشن، پرکاش کمیٹی اور جذباتی ہم آہنگی کمیٹی کی رپورٹوں میں مذہبی اور اخلاقی تعلیم کے نفاذ کی سفارشات، مولانا کے انہی نظریات کی بازگشت ہے۔

جس طرح مولانا نے آزادی سے قبل ملک میں نظریاتی اور فرقہ وارانہ انتشار کے وقت قرآن و سنّت سے ہم آہنگ "وحدتِ ادیان" کے ساتھ ایک "متحدہ قومیت" اور متحدہ قومی پالیسی کا تصوّر دیا ٹھیک اسی طرح آزادی کے بعد جب ملکی آزادی کی برقراری اور مکمل استحکام کے لیے ملک کے حالات کے مُطابق ایک مناسب تعلیمی پالیسی کی ضرورت پڑی تو انھوں نے اپنا "متحدہ قومی تعلیمی پالیسی" کا نظریہ پیش کیا۔

ہندوستانی تہذیب کی خصوصیت ہے کہ وہ تمام اچھی قدروں کو بلاجھجک قبول کرلیتی ہے۔ ہندوستانی تہذیب و ثقافت کے نمایندے کی حیثیت سے مولانا نے قومی تعلیمی پالیسی کا جو نظریہ دیا وہ ہندوستانی تہذیب اور مزاج سے پوری طرح ہم آہنگ تھا۔ مذہبی اور تہذیبی اتحاد کے ساتھ مولانا کا تعلیمی اتحاد کا یہ پیغام ہندوستان جیسے ملک میں کثرت میں وحدت کے تقاضے کی بروقت تکمیل کی واحد صورت تھی۔ ان کے مطابق قومی تعلیم میں اتحادِ فکر کے امکانات مذاہب کی صالح اقدار کی شمولیت کے بغیر ممکن نہیں ہو سکتے تھے۔

مولانا نے اپنی ایک تقریر میں کہا تھا کہ ہماری قومی تعلیم کی تشکیلِ نو میں ہمارا مقصد تمام لوگوں میں اتحادِ فکر ہے جو اپنے اندر تاریخی، لسانی، تہذیبی اور دیگر اختلافات کو سمولے اور کثرت میں وحدت کی جلوہ نمائی کرے۔

ان تمام بحثوں سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ مولانا کی قومی تعلیمی پالیسی کے دو حصّے ہیں۔ بہت عملی سطح پر اُسے نظریاتی اور اطلاقی کہہ سکتے ہیں۔ یعنی ایک وہ حصّہ ہے جو قومی تعلیمی پالیسی کے طور پر ملک میں براہ راست عمل میں لایا گیا۔ دوسرا حصّہ وہ ہے جو قومی پالیسی میں براہ راست عمل میں نہیں آسکا۔

آئین کی دفعہ ۳۰ کے تحت اگرچہ ملک میں مذہبی تعلیم کی پوری ضمانت فراہم کردی گئی ہے مگر مولانا آزاد نے جس متحدہ قومی تعلیمی پالیسی کے ذریعے قومی، سیاسی، تہذیبی اور فکری اتحاد کے ساتھ تعلیمی اتحاد کا نظریہ پیش کیا تھا وہ ان کے دوسرے اتحادی نظریوں کی تکمیل کے ساتھ بلاشبہ آزاد ہندوستان کے حال اور استقبال کے لیے ایک خوش آیند نظریہ تھا۔ اگرچہ مولانا کی متحدہ قومی تعلیمی پالیسی کی روح ہمارے تعلیمی نظام میں وقت وقت پر سمونے کی سفارش اور کوشش کی گئی ہے مگر یہ آزاد ہندوستان کی بدقسمتی ہے کہ ہندوستان کی قومی تعلیمی پالیسی کی تشکیل مولانا کے تعلیمی نظریے کے عین مطابق نہ ہوسکی۔ اگر قومی تعلیمی پالیسی میں مولانا کے ان نظریات کو بعینہٖ سمویا جاتا اور اس کی تعلیم ممکن ہوسکتی (جو یقیناً ایک مشکل امر ہے) تو شاید آج ہندوستان میں وہ سب کچھ نہیں ہوتا جو مذہب کی آڑ اور سیکولرازم کی دیوار میں ہورہا ہے ـــ مولانا کے اس تعلیمی نظریے کا پورا پورا اصولی جواز تھا۔ اس لیے کہ "وحدتِ ادیان" اور "متحدہ قومیت" کی قرآنی اور اخلاقی بنیاد اور جواز تسلیم کرلینے کے بعد اس کو تقویت اور استحکام بخشنے والا "متحدہ قومی تعلیمی پالیسی" کا نظریہ بھی اخلاقی بنیادوں پر آئینی تسلیم کرلیا جانا چاہیے۔ ◆◆

کتابیات

۱۔ ابوالکلام آزاد: غبارِ خاطر۔ مرتبہ: مالک رام۔ ساہتیہ اکادمی۔ نئی دہلی

۲ ابوالکلام آزاد: تذکرہ۔ ساہتیہ اکادمی۔ نئی دہلی

۳۔ ابوالکلام آزاد، خطباتِ آزاد۔ مرتبہ: مالک رام، ساہتیہ اکادمی، نئی دہلی

۴۔ آزاد کی تقریریں۔ مرتبہ: انوار عارف

۵۔ ابوالکلام آزاد۔ خطبہ جلسہ تقسیم اسناد، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۶۔ Speeches of Maulana Abul Kalam Azad Published by Government of India

۷۔ ابوالکلام آزاد۔ جدید ہندوستان کے معمار، مرتبہ: عرش ملسیانی۔ پبلیکیشنز ڈویژن وزارت اطلاعات ونشریات، حکومت ہند

۸۔ عبداللہ ولی بخش قادری۔ تعلیمی افکار و مسائل، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی

۹۔ قاضی عبدالغفار۔ آثار ابوالکلام آزاد

۱۰۔ ابوالکلام آزاد۔ ایک ہمہ گیر شخصیت۔ مرتبہ: رشیدالدین خاں، ترقی اُردو بیورو، ۱۹۸۹ء

۱۱۔ مولانا ابوالکلام آزاد۔ ایک مطالعہ۔ مرتبہ: ڈاکٹر ابوسلمان شاہ جہان پوری

۱۲۔ ابوالکلام آزاد کے تعلیمی تصورات۔ محمد عبدالرزاق فاروقی، انجمن حیاتِ نوشاہ پور، گلبرگہ، ۱۹۸۵ء

۱۳۔ مولانا ابوالکلام آزاد۔ شخصیت اور کارنامے۔ مرتبہ: خلیق انجم، دہلی اُردو اکادمی

۱۴۔ مضامین مولانا ابوالکلام آزاد۔ مرتبہ: مولوی مشتاق احمد

۱۵۔ ماہنامہ "آج کل" نئی دہلی، مولانا آزاد نمبر، جلد ۴۷، شمارہ ۴، نومبر ۱۹۸۸ء

۱۶۔ "فکر و نظر" سہ ماہی، اگست ۱۹۹۱ء ابوالکلام آزاد نمبر، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۱۷۔ "ایوانِ اُردو" دہلی۔ ابوالکلام آزاد نمبر

۱۸۔ "صبح امید" مولانا ابوالکلام آزاد نمبر

۱۹۔ "شاہراہ" مولانا ابوالکلام آزاد نمبر

۲۰۔ "اردو ادب" مولانا ابوالکلام آزاد نمبر

۲۱۔ روزنامہ "نئی دنیا" دہلی

۲۲۔ "نفس مصدر" جلد اول۔ شمارہ ۱۵۔ ۲۳ر اکتوبر ۱۹۱۲ء

۲۳۔ "گلستان" نئی دہلی۔ مولانا ابوالکلام آزاد نمبر

۲۴- The Humanist Tradition in Indian Educational thought by K.G. Saiyidain

۲۵- Education in New India by Humayun Kabir

۲۶- Educational Philosophy of Mahatama Gandhi by M.S. Patel

۲۷- The Educational Ideas of Maulana Abul Kalam Azad by Dr. G. Rasool Abduhu

۲۸- امام الہند- ابوالکلام آزاد (صدی) جلد چہارم- انتخابات مضامین

ابوالکلام آزاد

ایک شخص ، ایک روایت

(دوسری جلد)

سیاست ، صحافت ، علمی اور ادبی روایت

الف - سیاست

ابوالکلام آزاد : سیاسی فکر کا ارتقاء — رضوان قیصر

مولانا آزاد کا سیاسی سفر — ظفر احمد نظامی

ابوالکلام آزاد اور متحدہ قومیت — مجیب اشرف

ب - صحافت

مولانا آزاد کی صحافت کے ابتدائی نقوش - سلطان احمد

ج - علمی اور ادبی روایت

مولانا آزاد اور عربی ادب — شبیت محمد اسمٰعیل

مولانا آزاد اور فارسی ادب — شریف الحسن قاسمی

مولانا آزاد کا علمی یا تحقیقی اسلوب نثر — ابوالکلام قاسمی

مولانا آزاد کا اسلوب — شاہ عالم

تذکرہ، سیرت نگاری / خود نوشت سوانح	کوثر مہدی
غبار خاطر کے حق میں ردِعمل	قاضی جمال حسین
قول فیصل	محمد ثناء اللہ عمری
مولانا آزاد اور سرمد شہید	کرسچین ڈبلیو ٹرال / ترجمہ: سہیل احمد فاروقی
انڈیا ونس فریڈم	شمیم حنفی
مولانا آزاد کی اردو شاعری	خالد محمود
مولانا آزاد کے دو افسانے	راشد انور راشد

اور دیگر مضامین

متوقع اشاعت مارچ ۲۰۰۰ء

.96 Nos7-12 Ju
RNI number Del/1443/60/85 Regd. Number DL-

THE MONTHLY JAMIA

Jamia Nagar New Delhi - 110025

